

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Europa e Americhe: Costituzioni, Dottrine e Istituzioni Politiche
"Nicola Matteucci"

Ciclo XXV

Settore Concorsuale di afferenza: 14/B1

Settore Scientifico disciplinare: SPS/02

Democrazia e cattolicesimo negli Stati Uniti.

La libertà di religione e il pensiero di John Courtney Murray

Presentata da: Francesca Cadeddu

Coordinatore Dottorato

Prof.ssa Raffaella Gherardi

Relatore

Prof. Tiziano Bonazzi

Esame finale anno 2013

CAPITOLO I. I cattolici negli Stati Uniti. Diventare cittadini.

p. 5

1.1. Cultura predominante e culture migranti. I cattolici e il pluralismo culturale.

1.2. La partecipazione alla vita politica. Tammany Hall, Al Smith e la presidenza Roosevelt.

1.3. L'adattamento giuridico-istituzionale. Il trusteeism, le chiese nazionali e la National Catholic Welfare Conference.

1.4. If the Pope were President. Le radici dell'anticattolicesimo.

1.5. I cattolici statunitensi e la chiesa di Roma. La questione sociale. Dalla Rerum Novarum alla Quadragesimo Anno.

1.6. La questione politica. L'amministrazione decentrata della National Catholic Welfare Conference.

1.7. Americanismo e modernismo. La condanna all'emancipazione intellettuale.

1.8. If I were the Pope in Rome. L'antiamericanismo di Roma.

CAPITOLO II. Tra Europa e Stati Uniti.

p. 51

2.1. L'educazione dei cattolici. Clero e laicato a confronto.

2.2. Il balzo in avanti: la creazione di una classe intellettuale.

2.3. Le riviste. Identità è dibattito.

2.4. Il cattolicesimo liberal.

2.5. Il dialogo interreligioso. Un fenomeno transatlantico.

2.6. Extra ecclesiam nulla salus. Il Boston Heresy Case e i nuovi segnali di apertura.

2.7. Il rapporto tra Chiesa e Stato.

2.8. La Commission on American Citizenship.

2.9. Never forget that you are a Catholic. L'anticattolicesimo negli anni Quaranta.

2.10. Dall'Europa agli Stati Uniti, tra cattolicesimo e americanismo.

2.11. The power of thoughts. John C. Murray, le riviste e il dialogo interreligioso.

2.12. The power of freedom. La libertà di religione.

2.13. Poteri a confronto: il ruolo dei vescovi.

2.14. L'enciclica mancata e la censura.

CAPITOLO III. Murray l'americano.

p. 132

3.1. Soluzioni per una crisi.

3.2. Prospettive sulla storia.

3.3. Strumenti di lettura della storia.

3.4. I cattolici e il Primo emendamento.

3.5. Americani al Concilio.

3.6. Per una chiave di lettura del pensiero politico di John Courtney Murray.

Appendice I

p. 180

Bibliografia

p. 200

Sigle e abbreviazioni

AANY	Archives of the Archdiocese of New York
AAS	Atti della Sede Apostolica
ACUA	American Catholic History Research Center and University Archives
ADA	Archdiocese of Detroit Archives
APA	American Protective Association
CAC	Commission on American Citizenship
CPA	Catholic Press Association
CSDI	Center for the Study of Democratic Institutions
FDRL	Franklyn D. Roosevelt Library and Museum
JCMP	John Courtney Murray Papers, Special Collections Research Center
JRP	John A. Ryan Papers, Catholic
NCCJ	National Conference of Christians and Jews
NCWC	National Catholic Welfare Conference
WHTT	We Hold These Truths

CAPITOLO I

I cattolici e gli Stati Uniti. Diventare cittadini

1.1. Cultura predominante e culture migranti. I cattolici e il pluralismo culturale.

Michael John Courtney Murray nacque ultimo di tre figli il 12 settembre 1904 e fu battezzato pochi giorni dopo nella chiesa cattolica degli Angeli Guardiani a New York, alla presenza dei genitori Margaret Courtney e Michael Murray¹. Precursori di una tendenza generale che si manifesterà a partire dagli anni Trenta, quando l'emancipazione economica indurrà gli immigrati cattolici a spostarsi dai quartieri etnici alle *suburbs*, e i matrimoni misti non saranno più sconsigliati², i Murray si sposarono nel 1901 a Manhattan, New York, nella chiesa di St. Francis Xavier. La famiglia si trasferì dopo pochi anni dalla modaiola 21esima strada di Manhattan a Jamaica, quartiere rurale del Queens e terreno di missione per la Chiesa cattolica sin dal 1838. Jamaica Village fu originariamente punto di raccolta per famiglie di agricoltori, operai e negozianti irlandesi; negli ultimi anni dell'Ottocento si popolò prima di tedeschi (la parrocchia della famiglia Murray, Presentation of Blessed Virgin Mary, fu fondata nel 1886 proprio da immigrati tedeschi) e poi di italiani e polacchi³ grazie alle linee ferroviarie costruite sul finire del secolo che collegavano l'area con Manhattan e Brooklyn⁴.

La comunità cattolica statunitense degli inizi del Novecento rispecchiava in larga parte l'evoluzione e la composizione del piccolo villaggio di Jamaica: era caratterizzata da un'ampia varietà di etnie, giunte negli Stati Uniti in due ondate migratorie (una prima nel periodo 1780-1860, originaria dell'Europa settentrionale e occidentale; la seconda tra il 1860 e il 1920, dall'Italia e dall'Europa orientale) che ne determinarono la compagine dei gruppi e del clero⁵. Nonostante le diversità nell'esercizio del culto e nella gestione degli affari ecclesiastici tra le varie etnie che la costituivano, la comunità preservò una forte identità cattolica, che contribuì a mantenere il gruppo coeso e per alcuni aspetti monolitico.

¹ »State of New York, Certificate and Record of Birth of John Courtney Murray», folder 1208, box 25, Murray, John Courtney, S.J., Papers: Georgetown University Library, Special Collections Research Center [JCMP].

² Entrambi cattolici, lui nacque negli Stati Uniti da una famiglia scozzese, mentre lei era irlandese di nascita. Finke, Roger, Stark, Rodney, *The Churching of America, 1776-2005*, New Brunswick, NJ, London, Rutgers University Press, 2005, p. 138.

³ Negli annali successivi al 1920 non viene più indicato «German» di seguito al nome della parrocchia. Cfr. *Catholic Directory. Ecclesiastical Register and Almanac for the Year of our Lord*, London, Burns Oates and Washbourne, 1904, p. 224 e 1920, p. 241.

⁴ Brooklyn fu definita la «diocesi degli immigrati». Cfr. Sharp, John K., *History of the Diocese of Brooklyn. 1853-1953*, I-II, New York, NY, Fordham University Press, 1954.

⁵ Sull'istituzione del clero cfr. Ellis, John T. (ed. by), *Documents of American Catholic History*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1956, pp. 147-149, 151-154, 167-171; Hennessey, James, S.J., *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 69-115; Queen, Edward L. II, Prothero, Stephen R., Shattuck, Gardiner H. Jr. (ed. by), *Encyclopedia of American Religious History*, Boston, MA, Marie A. Cantlon Proseworks, 2009³, pp. 853-856; Byrnes, Timothy, *Catholic Bishops in American Politics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991, pp. 11-34.

Inserita nel contesto plurale statunitense subiva però un deficit di legittimazione dato dal suo legame con Roma e dal suo status di migrante, che innescarono nella cultura *WASP* un meccanismo di costruzione dell' "altro" diverso e nemico che verrà scardinato soltanto nella seconda metà del Novecento.

Il confronto e lo scontro tra la cultura cattolica e quella protestante dominante fu inoltre esacerbato dalle dinamiche dello sviluppo urbano e dell'industrializzazione: nonostante i cattolici tendessero a riunirsi in quartieri omogenei secondo la nazionalità di provenienza, l'incremento dei tassi di mobilità, la collocazione delle industrie nelle periferie urbane e, in parte, le migliori condizioni economiche li portarono a spostarsi dai quartieri cittadini ai sobborghi periferici, tra cui, appunto, quello di Jamaica. I più alti livelli di educazione, inoltre, furono causa e stimolo di una più partecipata vita sociale e politica, di cui i partiti politici furono il naturale bacino da cui avanzare istanze di tutela della propria comunità, della propria lingua, della propria storia di origine. Per parte protestante, all'inizio del XX secolo la preoccupazione per l'impatto che le nuove ondate migratorie avrebbero potuto avere sull'impianto democratico, soprattutto in termini di assimilazione dei grandi numeri di immigrati, provocarono un ampio dibattito sull'influenza della cultura predominante sulle culture di origine, ma anche e soprattutto sull'influsso di queste ultime sulla cultura protestante statunitense⁶. I flussi migratori precedenti erano considerati simili per "sangue e ideali politici, educazione civica e impostazione economica": l'assimilazione di inglesi, tedeschi, danesi e svedesi fu più semplice e rapida. I nuovi flussi erano invece *il* problema del tempo, concomitanti ai profondi cambiamenti della società legati al processo di urbanizzazione, alle manifestazioni di corruzione politica e al conflitto di classe. Non solo: l'incremento dei matrimoni etnicamente misti infransero il vincolo di appartenenza nazionale, creando nuove sfide per i cattolici, il cui legame tra cultura di origine e esperienza religiosa era particolarmente saldo⁷. Il primo passo per una ridefinizione dell'identità etnica⁸, come

⁶ Sui flussi migratori e la loro portata cfr. Sanfilippo, Matteo, *L'affermazione del cattolicesimo nel nord America. Elite, Emigranti e Chiesa cattolica negli stati Uniti e Canada, 1750-1920*, Viterbo, Sette Città, 2003; Hennessey, *American Catholics*, cit., pp.167-168. Lo studio si rifà, nel capitolo dedicato ai cattolici, al precedente realizzato da Gerald Shaughnessy, *Has the Immigrant Kept the Faith? A study of Immigration and Catholic Growth in the United States, 1790-1920*, New York, The MacMillan Company, 1925.

⁷ Reeves Kennedy, Ruby Jo, «Single or Triple Melting-Pot? Inter-marriage Trends in New Haven, 1870-1940», *American Journal of Sociology*, XLIX, Jan. 1944, pp. 331-339.

⁸ Questo valse principalmente per i bianchi, poiché l'esperienza dei cattolici non bianchi è di tutta altra natura. I cattolici neri non erano immigrati, ma schiavi o discendenti di schiavi, per cui il meccanismo di assimilazione attraverso l'istituzione di chiese nazionali non funzionò allo stesso modo. Chiese afro americane erano presenti sul territorio sin dal 1829, ma aumentarono sensibilmente soprattutto dopo la Guerra civile e tra il 1900 e il 1960 si registrò la fondazione di circa 200 parrocchie nella regione sud e sud-

sostiene Andrew Greeley fu il trattino che collegava la propria nazionalità di origine con quella “americana” (italo-americano, polacco-americano, ispano-americano, etc.): esso era un simbolo di eguaglianza, un modo per qualificarsi al pari di tutti gli altri gruppi nazionali e allo stesso tempo essere riconosciuti come statunitensi. Considerato quanto importante fosse negli ambienti urbani far parte di un’etnia per conquistare un proprio spazio, la definizione-con-trattino lasciava che ciascuno fosse “americano” senza necessariamente dover rinunciare all’identificazione con il proprio gruppo nazionale. In questo modo era possibile guardare al futuro negli Stati Uniti piuttosto che al passato nel Vecchio mondo. Secondo il sociologo, tale definizione dell’identità non fu quindi in funzione di un “altro” esterno, diverso o lontano, ma era sintomo di una nuova permeabilità dei confini etnici e di una nuova coscienza legata all’emancipazione politica, alla struttura sociale e alla capacità economica del gruppo etnico, che in questo modo andava oltre il conflitto identitario⁹.

Il processo di cambio generazionale, unito all’ingresso di nuove culture migranti, si inserì nel dibattito progressista a cui prese parte Horace Kallen, ebreo sionista di origine tedesca che nel 1915 coniò l’espressione «cultural pluralism», nel tentativo di ideare un modello interpretativo per un processo di incontro tra due culture che, a differenza del «melting pot» e di ciò che verrà definito da Milton Gordon cinquant’anni dopo «anglo conformity»¹⁰, riuscisse a salvaguardare la ricchezza data dalla specificità del gruppo migrante. Il *cultural pluralism* fu una delle alternative promosse dai progressisti di quegli anni all’alienazione prodotta dall’americanizzazione forzata, soprattutto per gli immigrati di seconda generazione. Diverso dal *melting pot* reso noto nel 1908 dall’omonima opera

est del paese. Diverse erano le posizioni rispetto al fenomeno all’interno della stessa comunità afroamericana: per alcuni era un modo di acquistare autonomia dal paternalismo delle parrocchie gestite dai bianchi, per altri un modo per perpetuare la segregazione e assecondare la discriminazione dei loro correligionari. Intorno alla metà degli anni Quaranta, la chiusura di alcune chiese nere a fini integrazionisti infuse fiducia in alcuni, lasciando in altri un sentimento di tradimento e abbandono. Secondo Timothy Mantovina, le parrocchie afro americane non rinforzarono la cultura e l’identità *black* nello stesso modo in cui lo fecero per molti immigrati europei e non posero gli afro americani in una posizione di forza nel tentativo di essere accettati dalla società statunitense. Per ciò che concerne invece gli immigrati cattolici dall’Asia, nonostante la presenza di alcune comunità sulla costa occidentale sin dal XIX secolo, la questione delle parrocchie nazionali si pose soltanto negli anni Ottanta del Novecento. Cfr. Mantovina, Timothy M., «The National Parish and Americanization», in *U.S. Catholic Historian*, XVII, Winter 1999, pp. 45-58.

⁹ A tal fine Greeley sviluppa un modello che supera il *cultural pluralism* di Kallen e l’acculturazione-senza-assimilazione di Gordon, proponendo il modello dell’etnicizzazione. Estensione della proposta gordoniana, il modello di Greeley considera più variabili, tra cui la comunanza di fattori identitari (ed. es. la lingua), presenti sin dall’incontro tra la cultura ospite e la cultura migrante. In un momento successivo all’esperienza dell’arrivo, durante il quale le due culture cambiano generazioni e subiscono l’influenza del sistema educativo, queste riducono il loro impatto complessivo sul sistema, a favore della cultura comune. In questo contesto, secondo Greeley, il gruppo etnico fa proprio un sistema culturale che è una combinazione di tratti condivisi con altri gruppi e di tratti distintivi del proprio. Greeley, Andrew M., *The American Catholic. A Social Portrait*, New York, Basic Books Publishers, 1977, pp. 16-27.

¹⁰ Gordon, Milton M., *Assimilation in American Life. The role of Race, Religion, and National Origins*, New York, Oxford University Press, 1964.

teatrale di Israel Zangwill (anch'egli ebreo) e che prospettava, come risultato dell'incontro tra culture, la nascita di una terza del tutto inedita¹¹, il *cultural pluralism* promuoveva il mantenimento delle tradizioni culturali originarie, le quali avrebbero cooperato tra loro per originare un vero e proprio *commonwealth* culturale. Secondo Kallen, l'obiettivo sarebbe dovuto essere l'istituzione di una democrazia di nazionalità, che avrebbero cooperato volontariamente e autonomamente servendosi di istituzioni comuni (come ad esempio la lingua inglese) per la completa autorealizzazione dell'uomo¹².

A Kallen si unirono, intellettuali come Walter Lippman e John Dewey, per i quali la modernità e la democrazia statunitense, nel passaggio dal tra il XIX e il XX secolo, si erano tinte di scientificità e dalla razionalità. Essi attribuivano il problema del fallimento della democrazia statunitense ottocentesca a un esercizio della cittadinanza irrazionale, che avrebbe potuto prendere ancora una volta il sopravvento se la massificazione della politica (e, in seguito, il nazionalismo che sostenne l'ingresso nella Prima guerra mondiale) non fosse stata gestita con meccanismi di controllo e di rivalutazione del ruolo dell'individuo. Era quindi necessario affidare ai cittadini un ruolo pubblico impegnativo e di condivisione di valori comuni, poiché il voto, a differenza del secolo precedente non poteva più essere sufficiente a garantire il controllo delle passioni eversive del popolo. Per questo bisognava comprendere in che modo le differenze culturali avrebbero potuto influenzare gli orientamenti politici (e le elezioni), ed educare le masse incolte a un uso proprio degli strumenti di partecipazione, di decisione e di voto. L'opera di americanizzazione finalizzata a ricreare il senso di coesione e disciplina sociale non poteva più essere lasciata all'iniziativa individuale, per cui diventava imperativo regolarla e canalizzarla in strutture istituzionali definite. Nelle parole di Robert H. Wiebe: «La cittadinanza non era qualcosa che nasceva spontaneamente, era necessario fare in modo che si verificasse»¹³.

¹¹ Richard M. Linkh sostiene che le linee essenziali dell'idea di Zangwill non sono originali, ma riprese dagli scritti di Michel Guillaume Jean de Crèvecoeur (1735-1813). Cfr. Linkh, Richard M., *American Catholicism and European Immigrants (1900-1924)*, New York, NY, Center for Migration Studies, 1975; Gleason, Philip, «The Melting Pot: Symbol of Fusion or Confusion?», *American Quarterly*, XVI, Spring 1964, pp. 20-46.

¹² Kallen, Horace M., *Culture and Democracy in the United States*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1998. Il volume è il frutto dello sviluppo dell'articolo pubblicato sulla rivista *The Nation* il 18 e il 25 febbraio 1915, che viene ripreso nel II capitolo, «Democracy Versus Melting Pot». Randolph Bourne propose negli stessi anni un approccio alternativo all'americanizzazione: una forma di cosmopolitismo culturale internazionale, che non preservasse le tradizioni culturali, ma ne producesse di nuove e di cui gli Stati Uniti sarebbero stati l'esempio guida. Cfr. Bourne, Randolph, «Trans-National America», *Atlantic Monthly*, CXVIII, Jul. 1916, pp. 86-97.

¹³ Wiebe, Robert H., *La democrazia americana*, Bologna, il Mulino, 2009, p. 300.

1.2. La partecipazione alla vita politica. Tammany Hall, Al Smith e la presidenza Roosevelt.

L'emancipazione politica della comunità cattolica seguì un percorso in crescendo sin dai primi anni del Novecento, quando la leadership esercitata dagli irlandesi raggiunse il suo apice non solo tra la gerarchia ecclesiastica, ma anche nella rappresentanza politica e nel mondo degli affari. La città di New York era l'esempio più eclatante: gli immigrati irlandesi dominavano la scena politica cittadina grazie alla loro presenza capillare nell'amministrazione e nel tessuto sociale, di cui Tammany Hall, sede dell'omonima società fondata nel 1789, rimase il simbolo più forte¹⁴. Tammany consociava un vertice irlandese e un ampio numero di politici provenienti dai quartieri etnici e popolari, impegnati nel reclutamento elettorale e per questo legati a dinamiche di clientelismo cittadino e ai boss locali. Il Partito Democratico strutturò su questa vera e propria macchina di partito la propria *membership* in tutto il nord-est, da cui dipesero le candidature alla presidenza di Woodrow Wilson, Alfred Smith e Franklin Delano Roosevelt.

Al Smith crebbe politicamente nel sistema di Tammany, che lo esortò e lo sostenne per la candidatura alle presidenziali, nel 1927. Primo cattolico ad ambire alla Casa Bianca, portò avanti una brillante campagna elettorale sino a quando il risentimento anticattolico non lo travolse: nell'aprile di quell'anno, sulle pagine del mensile *The Atlantic Monthly*, Charles Marshall diede voce ad alcuni interrogativi che covavano all'interno dell'elettorato circa la compatibilità tra la fede cattolica del candidato e i principi costituzionali di cui sarebbe dovuto essere garante in caso di vincita. *Self-made man* noto al pubblico per la sua rettitudine, Al Smith fu dipinto da Marshall come troppo reticente ed evasivo davanti ai tanti che, pur non mettendo in discussione la sua passione politica, nutrivano dubbi sulla sua posizione rispetto ad alcuni aspetti della fede cattolica che avrebbero potuto minacciare le istituzioni statunitensi, come il rapporto tra religione e politica secondo le encicliche di Leone XIII e Pio IX, il principio gelasiano dei due poteri, l'educazione scolastica confessionale, l'istituto del matrimonio, la posizione della Chiesa in Messico e il suo

¹⁴ Sugli esordi della leadership irlandese si veda Summers, Mark W., *Rum, Romanism, and Rebellion. The Making of a President, 1884*, Chapel hill, NC, The University of North Carolina Press, 2000. Su Tammany Hall e le macchine di partito si vedano invece Testi, Arnaldo (a cura di), *Plunkitt di Tammany Hall*, Pisa, Edizioni ETS, 2010; Myers, Gustavus, *The History of Tammany Hall*, New York, NY, Boni&Liveright, 1917; Erie, Steven P., *Rainbow's End. Irish-Americans and the Dilemmas of Urban Machine Politics, 1840-1985*, Berkeley, Los Angeles, CA, California University Press, 1988; Lee, Joseph J., Casey, Marion R. (ed. by), *Making the Irish American: History and Heritage of the Irish in the United States*, New York, London, New York University Press, 2006.

potere in Inghilterra¹⁵. In una prima risposta, Smith cercò di difendersi riportando il focus sulla sua specifica esperienza: al pari di tanti altri suoi correligionari, era un cittadino statunitense, nato e cresciuto negli Stati Uniti, che lasciava sciogliere i nodi della dottrina ai propri leader religiosi. Egli si avvale infatti del sostegno di tre tra i volti più noti del clero statunitense: John Ireland, William H. O'Connell e John A. Ryan¹⁶. L'editore della rivista si accorse allora dell'eccezionalità del momento: eccezionale era la candidatura di un cattolico alla Casa Bianca ed eccezionali erano le domande che entravano in merito alla sua fede religiosa, andando oltre quanto sancito dalla Costituzione, che al suo art. 6 proibisce i test di tipo religioso per i candidati alle cariche pubbliche. Smith fu colto per questo del tutto impreparato: non aveva previsto un attacco sul tema e non aveva una conoscenza approfondita delle questioni sollevate; soprattutto, sapeva poco o niente delle encicliche e delle *papal bulls* a cui Marshall faceva riferimento¹⁷. E d'altra parte, era difficile aspettarsi il contrario, data la preponderanza della dimensione esperienziale della religione cattolica negli Stati Uniti su quella teologica, canonica, curiale, a cui Marshall e i suoi sostenitori pensavano, con lo sguardo volto aldilà dell'oceano. La disputa sul cattolicesimo smithiano non fu ovviamente l'unica variabile determinante per la sua sconfitta, ma è evidente quanto questa abbia catalizzato vecchi risentimenti e richiamato l'attenzione dell'opinione pubblica sulla posizione di Roma rispetto alla separazione istituzionale del potere temporale da quello spirituale e sulla sincerità del patriottismo dei cittadini cattolici, i quali avrebbero dovuto rispondere contemporaneamente a due autorità, il Papa e lo Stato¹⁸.

¹⁵ Marshall, Charles C., «An Open Letter to the Honorable Alfred E. Smith», *The Atlantic Monthly*, CXXXIX, Apr. 1927, pp. 540-549.

¹⁶ Smith, Alfred E., «Catholic and Patriot: Governor Smith Replies», *The Atlantic Monthly*, CXXXIX, May 1927, pp. 721-728. Per la redazione della risposta Smith si avvale dell'aiuto di Francis P. Duffy, parroco conosciuto a Manhattan tanto tra i cattolici quanto tra protestanti e ebrei, per il suo impegno di promozione della tolleranza tra le religioni e del patriottismo. Egli doveva la propria fama alla partecipazione, in qualità di cappellano, alla Prima guerra mondiale che gli valse numerose decorazioni. Insegnava inoltre presso il seminario di St Joseph, a Dunwoodie (1898-1912), negli anni in cui l'istituto fu uno dei centri dell'eccellenza cattolica e della questione modernista. Cfr. Smylie, James H., «The Roman Catholic Church, the State and Al Smith», *Church History*, XXIX, Sep. 1960, pp. 321-343.

¹⁷ Shelley, Thomas J., «“What the Hell is an Encyclical?”: Governor Alfred E. Smith, Charles C. Marshall, Esq., and Father Francis P. Duffy», *U.S. Catholic Historian*, XV, Spring 1997, pp. 87-107.

¹⁸ È difficile stabilire i motivi che portarono gli elettori a preferire Herbert Hoover. Secondo alcuni studi, fu dirimente la posizione rispetto al Proibizionismo, secondo altri invece il voto si divise lungo le fratture nativi/immigrati e città/campagna. Secondo Jay P. Dolan, lo studio più completo è quello di Allan Lichtman, che conclude sostenendo che la questione religiosa fu la più influente sul voto. Cfr. Dolan, Jay P., «The Right of a Catholic To Be President», *Notre Dame Magazine*, Autumn 2008, in <http://magazine.nd.edu/news/1155-the-right-of-a-catholic-to-be-president/>, consultato il 17 gennaio 2013; Lichtman, Allan J., *Prejudice and the Old Politics: The Presidential Election of 1928*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1979.

La disfatta di Al Smith e l'indebolimento di Tammany di quegli anni non impedirono al candidato Roosevelt di vincere prima la *nomination* Democratica contro lo stesso Smith e in seguito le elezioni, nel 1932. Fedele alleato e successore di Smith al governatorato di New York, FDR fu molto abile nello sfruttare le dinamiche etniche contro i candidati repubblicani¹⁹ e fece del suo rapporto con la comunità cattolica un punto di forza nel momento elettorale²⁰ ma anche e soprattutto nella ideazione, strutturazione e attivazione delle politiche sociali del New Deal.

Il suo principale canale di collegamento con il mondo cattolico fu John A. Ryan, docente di scienze politiche e poi di teologia morale presso la Catholic University, il quale già nelle elezioni del 1928 aveva giocato un ruolo di primo piano con i suoi saggi sul rapporto tra Chiesa e Stato nella dottrina cattolica e sulla sua applicazione in contesti nazionali specifici. Nel volume pubblicato nel 1922, *The State and the Church*, egli incluse un esteso commentario all'enciclica *Immortale Dei*, conosciuta nella sua traduzione inglese come *The Christian Constitution of States*: secondo l'autore, l'unione tra Stato e Chiesa era parte solida della dottrina. Nei casi in cui però lo Stato non fosse stato a maggioranza cattolica, sarebbe stato impossibile, oltre che politicamente inopportuno, rendere l'unione reale, ragione per cui non v'era motivo di temere che gli Stati Uniti sarebbero diventati uno stato cattolico²¹. La pubblicazione venne ripresa poco prima della *querelle* Smith-Marshall (Smith ne fa uso nella sua risposta²²), per culminare in una trattazione specifica nel 1928, *The Catholic Church and the Citizen*, in cui Ryan entrò nel merito della questione con un'analisi della dottrina leonina:

Therefore, the Catholic citizen can render full loyalty to the existing separation of Church and state, nor is he under any sort of obligation to strive for a union between them. Ignoring this decisive fact, more than one prominent person has within the last year adduced the general principle of union between Church and state as an evidence of conflict between the Catholic Church and the American State. The most conspicuous of these was Mr. Charles C. Marshall in his "Open Letter to the Honorable Alfred. E. Smith"²³.

¹⁹ Cfr. Bayor, Ronald H., *Neighbors in Conflict. The Irish, Germans, Jews, and Italians of New York City, 1929-1941*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1978.

²⁰ Robinson, Edgar E., *They Voted for Roosevelt. The Presidential Vote 1932-1944*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1947.

²¹ Ryan, John A., Millar, Moorhouse F.X., *The State and the Church*, New York, NY, Macmillan, 1922.

²² Broderick, Francis L., «When Last a Catholic Ran for President», *Social Order*, X, May 1960, pp. 198-210.

²³ Ryan, John A., *The Catholic Church and the Citizen*, New York, NY, The Macmillan Company, 1928, p. 33.

Si scorge nell'analisi di Ryan (su cui si tornerà in seguito) l'esigenza di capire in che modo l'esperienza di costruzione dello Stato negli Stati Uniti si fosse differenziata da quella degli stati europei, dando vita a strutture di raccordo istituzionale tra Stato e Chiesa profondamente diverse. L'idea nacque, quindi, all'interno del clero statunitense prima ancora che nel dibattito politico nazionale, aprendo un campo di indagine nuovo e controverso.

Ciò che legò Ryan alla storia politica degli Stati Uniti fu però soprattutto il ruolo che giocò durante l'amministrazione Roosevelt, almeno sino al 1939, che gli valse l'appellativo di "Right Reverend New Dealer". In questi anni il Presidente, conscio del ruolo strategico che la rete assistenziale cattolica, ormai saldamente strutturata, avrebbe potuto offrire nella fase di ripresa che avrebbe seguito la Grande Depressione, incoraggiò le attività del *Social Action Department* della *National Catholic Welfare Conference*²⁴, di cui Ryan era il direttore²⁵. Il mondo cattolico era il terreno fertile su cui investire, impegnato come era a difendere le proprie prerogative di assistenza alla popolazione per mezzo di ospedali, opere di carità e associazioni dislocate e radicate in tutto il territorio nazionale. Non a caso, già in campagna elettorale, Roosevelt citò l'enciclica sulla ricostruzione dell'ordine sociale *Quadragesimo Anno*, pubblicata nel 1931, che definì «uno dei più grandi documenti dei tempi moderni»²⁶. La sua determinazione a evitare discussioni di ordine religioso in campagna elettorale (memore delle vicende di quattro anni prima) e la sua conoscenza del pensiero sociale cattolico lo avvicinarono alla comunità cattolica, che gli conferì, qualche mese dopo l'elezione, una laurea *ad honorem*

²⁴ Conferenza episcopale nata nel 1919 come National Catholic Welfare Council e ratificata soltanto nel 1922 da papa Pio XI come National Catholic Welfare Conference. Erede del National Catholic War Council, il cui obiettivo era visionare la partecipazione dei cattolici e tutelarne gli interessi durante la Prima guerra mondiale, nacque come organo di raccordo tra diocesi finalizzato a strutturare gli interessi della chiesa e ad indicarne le politiche, soprattutto in materia di educazione e giustizia sociale. Cfr. Slawson, Douglas J., *The Foundation and First Decade of the National Catholic Welfare Council*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1992; McKeown, Elizabeth, «The National Bishops' Conference: An Analysis of Its Origins», *The Catholic Historical Review*, LXVI, Oct. 1980, pp. 565-583.

²⁵ Broderick, Francis L., *Right Reverend New Dealer: John a. Ryan*, New York, NY, The Macmillan Company, 1963.

²⁶ Flynn, George Q., *American Catholics & the Roosevelt Presidency. 1932-1936*, Lexington, KY, University of Kentucky Press, 1968, p. 17. Lo studio di Flynn, per quanto limitato alla sola fase iniziale dello sviluppo delle politiche rooseveltiane, è il primo nel suo genere ad utilizzare fonti primarie per affrontare espressamente il rapporto tra la presidenza e i cattolici. Roosevelt non mancò di coinvolgere nella ricostruzione anche le altre istituzioni religiose: nel settembre del 1935 inviò oltre centomila lettere a rabbini, sacerdoti e ministri, chiedendo loro consigli e osservazioni sull'attuazione delle politiche sociali nelle loro comunità di riferimento. Cfr. Billington, Monroe, Clark, Cal, «Catholic Clergymen, Franklin D. Roosevelt, and the New Deal», *Catholic Historical Review*, LXXIX, Jan. 1993, pp. 65-82.

presso la Catholic University di Washington²⁷ e lo coinvolse in due eventi organizzati dalla *National Conference of Catholic Charities* nell'aprile del 1932 e nell'ottobre del 1933²⁸.

Numerose furono le lettere di rimostranze inviate al Presidente da privati cittadini, associazioni protestanti e giornali, indignati dal rapporto preferenziale che il Presidente instaurò con il clero da quel momento in poi²⁹. Ciononostante, con più agenzie ed enti di qualsiasi altra organizzazione privata, le *charity* cattoliche furono vitalmente legate allo spirito e alla sostanza dell'emergente welfare state statunitense. I direttori delle opere di carità fecero tesoro della nuova posizione e portarono avanti durante tutto il New Deal tre diverse campagne in difesa del loro ruolo e del lavoro svolto con le famiglie ed i bambini. Inizialmente, dopo aver ammesso l'inadeguatezza delle loro risorse davanti all'immensità del disastro economico, si unirono ad altre agenzie e richiesero aiuti locali, statali e federali. A partire dal 1935, invece, si impegnarono a limitare l'estensione della rete federale di aiuto ai bambini, in modo da proteggere il ruolo della religione nella crescita dei bambini cattolici e rimanere così la figura preponderante nel sistema di cura dell'infanzia. Infine, una volta che il welfare state si assunse maggiori responsabilità rispetto ai bisogni materiali dei più poveri, sul finire degli anni Trenta, le *charity* lavorarono per organizzare gli elettori e i professionisti cattolici, per influenzare la legislazione e le agenzie ai vari livelli amministrativi e per poter assicurare alle stesse opere continuità nella cura dell'infanzia e delle famiglie³⁰.

Anche se tra i cattolici (fossero parte della gerarchia o semplici fedeli³¹), con il passare degli anni cresceva la stima nei confronti del Presidente e il sostegno alla *National Recovery Administration*, non mancarono le voci dissonanti, che accesero il dibattito. In particolare durante il secondo mandato di Roosevelt emerse la figura di Charles Coughlin, che dai microfoni di radio WJR, a Detroit, durante i suoi sermoni domenicali metteva in guardia i fedeli dalle infiltrazioni comuniste negli Stati Uniti, soprattutto

²⁷ «Historic Commencement. President Roosevelt and Cardinal Hayes Among Guests of Honor at Forty-fourth Annual Exercises», *The Catholic University Bulletin*, I, Jul. 1933, pp. 1-5. Il 9 dicembre del 1935 riceverà un altro titolo dalla University of Notre Dame.

²⁸ Speech, New York City, NY - Catholic Charities Luncheon, April 9, 1932, box 9, folder 472, Speeches of Franklin D. Roosevelt, Master Speech File 1898, 1910-1945, Franklin D. Roosevelt Library, Hyde Park, New York [FDRL]; «Address to the National Conference of Catholic Charities», October 4, 1933. Online by Gerhard Peters and John T. Woolley, *The American Presidency Project*. <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=14522> consultato l'8 novembre 2011; «President Will Attend National Charity Meeting», *Catholic Union and Times*, Sep. 14, 1933, p. 1.

²⁹ Nota di archivio + Luca Castagna su Wilson p.108 e segg

³⁰ Brown, Dorothy M., McKeown, Elizabeth, *The Poor Belong to Us. Catholic Charities and American Welfare*, Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 1997, pp. 151-192.

³¹ Nota di archivio

nell'Amministrazione - salvo poi definire il presidente uno strumento del capitalismo³². Sorpreso dalle parole di colui che nel primo mandato si era rivelato un influente e entusiasta sostenitore, Roosevelt si fece guidare dal proprio acume politico e lasciò che la questione venisse risolta tra le fila cattoliche, evitando di prendere posizione pubblicamente. Anche i vescovi erano allarmati dalle parole di Coughlin: queste, infatti, avrebbero potuto essere interpretate come la posizione ufficiale della Chiesa rispetto alla Presidenza e alle politiche economiche della NRA. Tuttavia, sposarono la stessa tattica del Presidente e aspettarono che l'entusiasmo iniziale intorno alla figura del *Radio Priest* scemasse davanti alla violenza delle sue parole³³, con un'azione concertata nelle retrovie³⁴ e senza perdere occasione per rinnovare pubblicamente il sostegno alle politiche di ricostruzione sociale del Presidente³⁵.

Nonostante le critiche, il partito democratico divenne l'unico veicolo, per quanto improprio, delle idee riformiste cattoliche. Il potere acquisito all'interno della *macchina* dagli immigrati europei cattolici e la natura del progressismo di cui il partito si fece rappresentante modificarono la tradizionale fede democratica nel *limited government* e nell'autonomia locale.

La canalizzazione delle idee cattoliche nel partito promosse inoltre una prima, timida forma di dialogo tra i cattolici e i progressisti protestanti ed ebrei, il cui sospetto nei confronti del proselitismo della compagine cattolica non poté che affievolirsi davanti alla professionalità dell'operato sociale e all'inclusione di *tutti* gli statunitensi tra i destinatari.

³² A contrastare questa posizione si erse lo stesso Ryan, il quale sollecitato dal National Democratic Committee diffuse un comunicato, che pur non dichiarandosi apertamente politico, entrava nel merito delle accuse di comunismo volte al Presidente e criticava le teorie economiche di Coughlin. Il discorso suscitò un forte dissenso all'interno della gerarchia. «Roosevelt Safeguards America», October 8, 1936, American Catholic History Research Center and University Archives, Catholic University of America [ACUA], <http://cuomeka.wrlc.org/archive/files/c1e158752b32066bc229034276a0d60c.pdf>, consultato il 3 ottobre 2012.

³³ Coughlin interruppe il suo programma radio soltanto davanti alla sconfitta delle elezioni presidenziali del 1936, alle quali l'*Union Party*, partito da lui fondato, riuscì a raccogliere appena il 2% del voto popolare in sostegno al candidato William Lemke. «Father Coughlin's Concluding Saturday Night Radio Broadcast», *Social Justice*, November 16, 1936, ACUA, <http://cuomeka.wrlc.org/archive/files/52b38f9ae31aedef3a65a2aadabdfafc5.pdf>, consultato il 3 ottobre 2012. Le sue posizioni antisemite furono ampiamente contrastate dall'episcopato, che utilizzò lo stesso strumento radiofonico per veicolare le critiche alla persecuzione nazista degli ebrei, in particolare dopo la *Kristallnacht*. Cfr. Mazzenga, Maria, «Condemning the Nazis' *Kristallnacht*: Father Maurice Sheehy, the National Catholic Welfare Conference, and the Dissent of Father Charles Coughlin», *U. S. Catholic Historian*, XXVI, Fall 2008, pp. 71-87.

³⁴ Stephen T. Early (Press Secretary, office assistant) to Franklin Delano Roosevelt [FDR], Memorandum for the President, Sep. 30, 1936, in rif. a Maurice F. Sheehy to Stephen T. Early, Sep. 29, 1936, President's Personal File [PPF] 3960, FDRL.

³⁵ Boyea, Earl, «The Reverend Charles Coughlin and the Church: the Gallagher Years, 1930-1937», *Catholic Historical Review*, LXXXI, Apr. 1995, pp. 211-225. Cfr. Brinkley, Alan, *Voices of Protest. Huey Long, Father Coughlin & the Great Depression*, New York, NY, Alfred A. Knopf, 1982; Tull, Charles J., *Father Coughlin and the New Deal*, Syracuse, NY, Syracuse university press, 1965.

La partecipazione di Ryan e di altri cattolici *liberal* come lui alle attività di alcune associazioni e consorzi non denominazionali segnala gli esordi dell'allontanamento dei cattolici dalla mentalità legata alla percezione di sé come minoranza (*ghetto mentality*) e l'individuazione da parte dei non cattolici di un possibile terreno di azione comune e coordinata, finalizzata al miglioramento delle condizioni sociali³⁶. Furono inoltre numerosi i cattolici posti alla guida di organi nazionali, per cui nessuno si stupì né avanzò critiche in nome della separazione tra Stato e Chiesa quando il vescovo John Boland fu nominato alla direzione del *New York State Relations Board* nel 1937 o quando Francis J. Haas, nel 1947, fu nominato direttore del *President's Employment Practices Committee*³⁷.

Dal quadro di questa nuova *liason* non rimasero escluse le relazioni diplomatiche. Richard Gribble individua nelle strategie portate avanti dalla NCWC e dalle amministrazioni che si sono susseguite nel periodo 1919-1935 una sostanziale divergenza di vedute. Il crescente internazionalismo statunitense si scontrò infatti con le posizioni di Roma e del clero statunitense che ne promuoveva le istanze in almeno due casi: la soppressione delle libertà dei cattolici in Messico durante le presidenze di Venustiano Carranza (1915-1920) e di Plutarco Elias Calles (1924-1928) e il riconoscimento dell'Unione Sovietica³⁸. Nel suo *Verso il disgelo: Stati Uniti e Santa Sede, 1914-1940*, Luca Castagna identifica un mutato atteggiamento delle parti. Egli sostiene che anche se le relazioni tra Stati Uniti e Santa Sede negli anni Venti furono apertamente ostili e scoraggiate dallo stesso Wilson, Roosevelt aprì la strada al reciproco riconoscimento: Pio XI e il suo segretario di stato Pacelli individuarono la necessità di rinsaldare i legami con Washington per costruire il fronte di opposizione ai totalitarismi, mentre il Presidente comprese la potenziale utilità dei rapporti con Roma non solo contro Mosca, ma anche per la politica statunitense nel Sud America³⁹.

Nelle dinamiche delle relazioni diplomatiche si impegnarono due figure prominenti dell'episcopato: Francis Spellman, il quale si occupò dell'organizzazione dell'incontro tra Pacelli e Roosevelt nel novembre del 1936 e consigliere del presidente per molte delle

³⁶ La partecipazione ad attività con altre confessioni e religioni era comunque sempre vincolata alle finalità di azione sociale e non implicava il mutuo riconoscimento. Cfr. Broderick, *Right Reverend New Dealer*, cit., pp. 140-164.

³⁷ Marciniak, Ed, «Catholics and Social Reform», in AA.VV., *Catholicism in America. A Series of Articles from the Commonweal*, New York, NY, Hartcourt, Brace and Company, 1953, pp. 123-132.

³⁸ Gribble, Richard, CSC, «Roman Catholicism and U.S. Foreign Policy – 1919-1935: A Clash of Policies», *Journal of Church and State*, L, Winter 2008, pp. 73-99.

³⁹ Castagna, Luca, *Verso il disgelo: Stati Uniti e Santa Sede, 1914-1940*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 243-281. Cfr. Woolner, David B., Kurial, Richard G., *FDR, the Vatican, and the Roman Catholic Church in America, 1933-1945*, New York, NY, Palgrave Macmillan, 2003; Flynn, George Q., *Roosevelt and Romanism. Catholics and American Diplomacy, 1937-1945*, Westport, CT, London, Greenwood Press, 1976.

questioni politiche che coinvolgevano la Chiesa, e George Mundelein, coinvolto nelle delicate relazioni con i cattolici tedeschi statunitensi durante le operazioni diplomatiche che portarono all'intervento degli Stati Uniti nel secondo conflitto mondiale, nonché primo prelato a dare notizia in Vaticano dell'interesse ad istituire un canale diplomatico diretto tra i due stati⁴⁰. Ci vorranno alcuni anni prima dell'istituzione di un rappresentante personale del Presidente presso la Santa Sede, ma come testimonia lo studio di Giulia D'Alessio, nel triennio 1936-1939 furono poste tutte le premesse per una comunione di intenti che dalla politica domestica statunitense potesse portare ad un'azione parallela sul piano internazionale⁴¹.

Se quindi la candidatura di Al Smith portò nell'arena politica e nella sfera Democratica le grandi masse urbane di cattolici, la presidenza Roosevelt li rese protagonisti della ricostruzione sociale, riconoscendone il ruolo e consolidando la loro affiliazione al Partito democratico⁴². Secondo Francis Lally, fu proprio FDR e il suo rapporto personale con la Chiesa e con alcuni esponenti del mondo cattolico a guidare l'intera comunità verso «a new level of association...indicating a change in the 'official' American attitude toward the Church, and equally important, in the Church's disposition toward the Government». In questo modo, la comunità cattolica maturò una propria coscienza sociale e ottenne l'accesso all'arena politica, guidata dal desiderio «not simply to adapt to the community life but also to work to transform it»⁴³.

⁴⁰ Fogarty, Gerald P., *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Wilmington, DE, Michael Glazier Inc., 1985, pp. 246-258.

⁴¹ D'Alessio, Giulia, «The United States and the Vatican (1936-1939): From Eugenio Pacelli's Visit to the US to Myron Taylor's Mission to the Holy See», in Kertzer, David, Gallagher, Charles, Melloni, Alberto (ed. by), *Pius XI and America. Proceedings of the Brown University Conference (Providence, October 2010)*, Berlin, LIT, 2012, pp. 129-154.

⁴² Sulla questione del voto cattolico monolitico o meno

⁴³ Lally, Francis J., *The Catholic Church in a Changing America*, Boston, MA, Little, Brown and Co., 1962, p. 48.

1.3. *L'adattamento giuridico-istituzionale. Le chiese nazionali, il trusteeism, e la National Catholic Welfare Conference.*

La trasformazione di una comunità di immigrati in cittadini pose il clero davanti a problematiche legate alle diverse tradizioni culturali e giuridiche dei gruppi nazionali e al modo con cui ciascuno di questi entrò in contatto con le istituzioni già presenti nella cultura protestante che li ospitava. Nel 1788 la comunità cattolica tedesca di Filadelfia – roccaforte del cattolicesimo in età rivoluzionaria - fece il primo passo verso quella che la Chiesa, in seguito, assunse come propria strategia: in disaccordo con i loro correligionari irlandesi su alcuni aspetti della pratica religiosa, i germanofoni lasciarono la chiesa di St. Mary per fondarne una nuova, la Holy Trinity. Sebbene gli Stati Uniti godessero dello status canonico di “terra di missione”, il quale impediva il riconoscimento giuridico delle parrocchie, la comunità tedesca creò intorno alla nuova chiesa, all’insegna del motto “Language Saves the Faith”, un sistema alternativo a quello ormai sedimentato delle parrocchie irlandesi, che offriva stili liturgici e pratiche di devozione differenti, oltre a una molteplicità di strutture organizzative sociali e spirituali volte a mantenere saldo il legame tra i fedeli e la loro comunità nazionale⁴⁴. Da allora e per oltre un secolo, la Chiesa statunitense fu colpita da ripetuti tentativi di separatismo, dai quali prese vita un nuovo tipo di organizzazione: alle parrocchie convenzionali basate su confini geografici si sovrapposero le chiese nazionali, composte da membri accomunati dalla lingua e dalla cultura di origine: nei quartieri urbani era possibile trovare due o più chiese, una a base territoriale e le altre a base etnica.

L'utilizzo della lingua madre degli immigrati durante l'omelia o nella vita di comunità era spesso l'unico modo per l'immigrato stesso di mantenere la propria fede e per la Chiesa di non perdere i fedeli: il 26 aprile 1897, la Congregazione per la Propagazione della Fede entrò nel merito della questione e lasciò i fedeli liberi di frequentare le chiese nazionali nel caso in cui non parlassero l'inglese e quindi fossero impossibilitati a frequentare quelle territoriali⁴⁵. Sino alla modifica intercorsa con la legge canonica del 1917, inoltre, per i vescovi statunitensi non era necessario richiedere l'autorizzazione di Roma per l'assegnazione dello status giuridico di chiesa nazionale⁴⁶. La nuova soluzione offriva ai gruppi etnici una forma di autonomia locale che non sacrificava l'unità di

⁴⁴ Liptak, Dolores, R.S.M., *Immigrants and Their Church*, New York, NY, Macmillan Publishing Company, 1989.

⁴⁵ Istituite dal Concilio di Trento, Sessio XIV – De Reformatione, Canon IX. In Alberigo, Giuseppe (et al.), *Conciliorum OEcumenicorum Decreta*, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1972³.

⁴⁶ Nuesse, C. Joseph, Harte, Thomas J. (ed.by), *The Sociology of the Parish. An Introductory Symposium*, Milwaukee, WI, The Bruce Publishing Company, 1951.

insieme: nonostante la frammentazione, infatti, la tendenza generale era quella di tener fede al motto “E Pluribus Unum”, in virtù di una comune identità cattolica, sovraordinata a quella nazionale (di provenienza), da contrapporre al predominio protestante. In un solo caso si produsse uno scisma istituzionale: nel 1907, al termine di una lunga fase di scontri interni alla comunità cattolica polacca, Francis Hodur fu consacrato, per mano di alcuni prelati vetero-cattolici, vescovo di coloro che reclamavano l'indipendenza dalla Chiesa di Roma, ritenuta «incurante» dell'«eccezionale operato in Nordamerica» della chiesa polacca e delle sue «esigenze di rappresentanza episcopale». Nacque così la Polish National Catholic Church⁴⁷.

Nonostante la moltiplicazione delle comunità parrocchiali, fu così possibile preservare il concetto di peculiarità etnica e valorizzare il ruolo che le diverse minoranze nazionali ricoprivano all'interno della chiesa. Ottenuto il benestare del Vaticano a mantenere la propria fede religiosa senza compromettere la diversità delle tradizioni culturali, i cattolici crearono un sistema di accettazione-separazione per cui gli immigrati e le generazioni successive non dovevano scegliere in modo alternativo l'appartenenza alla chiesa e alla propria comunità nazionale. Fu così sedato qualsiasi impeto separazionista e garantita l'uniformità del messaggio ultimo che la chiesa intendeva proiettare all'esterno.

Le questioni legate alla gestione e al controllo non erano date però solo dalle problematiche che la chiesa portava con sé dall'Europa, ma anche dall'influenza che il contesto plurale statunitense esercitava soprattutto sul laicato, dai diversi fondamenti ecclesiastici del protestantesimo e dalla tradizione repubblicana. Nel marzo 1786 John Carroll, guardando alla situazione del Maryland, scrisse:

As soon as the laws of England were abrogated freedom of religion was established and we sought in every way to obtain a law permitting Catholic priests to form a corporate body and to hold property in common. In this wise we hoped to bring it about that property acquired from individuals would pass into the perpetual legal right and use of those who labor in the vineyard of the Lord, and thus be assured to religious use⁴⁸.

Nacque allora un problema legato allo status giuridico delle proprietà ecclesiastiche, sino ad allora riconosciuto in Europa dal potere civile e gestite dal clero. La questione divenne urgente poiché negli Stati Uniti la proprietà era invece stabilita, tanto

⁴⁷ Liptak, *Immigrants and Their Church*, cit., pp. 125-126. La questione peraltro fu ripresa nel 1920, quando una legazione polacca sottopose una petizione alla Santa Sede per conto del proprio governo in patria, richiedendo la nomina di un ausiliario polacco in diverse diocesi, pena la perdita dei propri fedeli. Cfr. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy*, cit., pp. 211-213.

⁴⁸ Hennesey, *American Catholics*, cit., p. 76.

individualmente quanto collettivamente, secondo status giuridico, a persone fisiche: la Chiesa non poteva essere il generico intestatario degli immobili di cui si serviva per l'esercizio delle proprie funzioni. Considerata la mobilità dei sacerdoti, sarebbe stato necessario scegliere un laico o un gruppo di laici permanenti sul territorio per un lasso di tempo consistente, così da non dover modificare gli atti ogni qual volta fosse cambiato il parroco. Nel caso delle chiese protestanti, l'utilizzo di questo sistema aveva mostrato dei vantaggi: lasciava il pastore libero da responsabilità di ordine temporale - nel caso in cui si fosse trasferito, definiva giuridicamente la proprietà, offriva uno spazio attivo e alcune responsabilità nell'amministrazione della parrocchia ai fedeli e creava una piccola democrazia⁴⁹. Si comprese però molto presto che per la comunità cattolica sarebbe stato problematico stabilire l'uso e i limiti del potere dei fiduciari, da cui l'autorità ecclesiale si sentiva minacciata, nel timore che l'influenza protestante potesse prevalere su quegli istituti canonici che negli Stati Uniti non godevano dello stesso valore legale e sociale riconosciuto in tanti degli stati europei.

Tale controversia prese il nome di *trusteeism*, a indicare la richiesta del controllo delle proprietà della Chiesa rivendicata dai *trustee*, amministratori laici fiduciari, le cui proteste proseguirono per diversi decenni. Nel 1822 Pio VII denunciò il problema, segnalatogli da Ambrose Maréchal, vescovo di Baltimora e successore di John Carroll: sebbene ottimista sullo stato del cattolicesimo nordamericano, Maréchal vide il *trusteeism* come una questione seria con un potenziale scismatico molto forte⁵⁰. Il punto della disputa era fondamentalmente legato al riconoscimento della giurisdizione (*jus patronatus*) del parroco ogni qualvolta questo venisse sostituito. La pastorale con la quale Maréchal volle dirimere la questione, con le sue sessantatré pagine, fu definita da Peter Guilday «the historical turning point in the schismatic movement in America of these years»⁵¹. Nel 1852, infatti, il primo concilio plenario di Baltimora proibì al laicato di avere alcuna responsabilità sulle proprietà e sulle finanze della chiesa, se non per ordine del vescovo, e

⁴⁹ Nuesse, Harte, *The Sociology of the Parish*, cit., p. 47.

⁵⁰ Nel rapporto stilato nel 1818 sullo stato del cattolicesimo dall'arcivescovo per il Cardinale Lorenzo Litta (prefetto della Congregazione per la Propaganda della Fede) descrisse così il fenomeno nel terzo pragrafo, dal titolo «*The schisms which occur very frequently in these regions*»: «[...] all the protestant sects, who constitute the greater part of the people, are governed by these [same] principles, and as a result they elect and dismiss their pastors at will. Catholics in turn, living in their midst are evidently exposed to the danger of admitting the same principles of ecclesiastical government. [...] When the Catholics in some part of my diocese become numerous enough to think that they can build a church [...] it often happens that the legislator of the province approach and obtain from them [the civil tribunals] the title of possession, upon the condition that they transmit it to four or five Catholic men, who are elected annually by the congregation», in «Archbishop Maréchal's Report to Propaganda, October 16, 1818», in Ellis, *Documents*, cit., pp. 219-220.

⁵¹ «The Abuse of Lay Trusteeism at Norfolk, Virginia, June-September, 1819» in Ellis, *Documents*, cit., pp. 225-232.

invitò i vescovi stessi a rimuovere l'interferenza dei fiduciari dagli affari della chiesa⁵². Bilanciare le richieste del corpo laico era inoltre reso più complicato dalla dipendenza delle chiese nordamericane dalle sovvenzioni dei fedeli, per cui era necessario convincere gli immigrati europei, abituati a spendere poco per il mantenimento delle chiese (che in Europa possedevano terre e proprietà sufficienti e spesso ricevevano sussidi dai governi) e poco impegnati nell'attività ecclesiale, a donare fondi in misura sufficiente al sostentamento di ogni singola parrocchia e della scuola a essa legata⁵³.

Inoltre, oltre a dover fronteggiare l'influenza naturalmente esercitata dalla cultura protestante dominante sul mondo cattolico, i vescovi erano impegnati a contrastare la convinzione che la religione cattolica fosse troppo dispotica per essere compatibile con il governo repubblicano: qualsiasi dimostrazione eccessiva di autorità da parte della gerarchia avrebbe contribuito a incrementare l'ostilità anti cattolica. Per contro, soprattutto dopo la revoca, nel 1908, dello status di "terra di missione", la gerarchia divenne ansiosa di mostrare a Roma le proprie capacità amministrative, determinata a mantenere la disciplina tra i propri ranghi e nelle assemblee⁵⁴. Si fece allora spazio l'idea che fosse necessario istituire una forma di coordinamento delle società laiche e delle diverse realtà episcopali locali, profondamente radicate nel territorio e per questo capaci di mantenere salda l'identità cattolica che rischiava di soccombere alle forze centrifughe dei nazionalismi, dei separatismi e dell'assimilazione. Era importante, per il clero, dare segno della compattezza e della capacità di azione collettiva, nell'interesse dei cattolici - che cominciavano a costruire forme di rappresentanza - e del paese che, per quanto ancora ospite, li coinvolgeva a vario titolo nello sforzo bellico e nei suoi meccanismi politici.

L'ingresso degli Stati Uniti nella Prima guerra mondiale offrì alla gerarchia cattolica un'occasione per dimostrare il patriottismo dell'intera comunità, il sostegno agli obiettivi bellici e la condivisione degli ideali politici statunitensi. Il compito era peraltro agevolato dalle grandi masse di cattolici arruolate nell'esercito e nella marina, oltre alle centinaia di ordini, società e organizzazioni che a vario titolo si resero necessarie per affrontare la prima grande guerra di massa. Mancava però un organo di coordinamento di tutte le forze, che fosse capace di mettere in moto e gestire l'esercito "non regolare" ecclesiastico il quale, senza dover sottostare a un'autorità diversa da quella a cui era già

⁵² Nuesse, Harte, *The Sociology of the Parish*, cit., p. 53.

⁵³ Dolan, Jay P. (ed. by), *The American Catholic Parish. A History from 1850 to the Present*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1987, I, pp. 53-55.

⁵⁴ Per un'analisi dei rapporti e delle comunicazioni tra i *trustees*, la gerarchia statunitense e Roma, si veda Carey, Patrick W., *People, Priests, and Prelates. Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeship*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1987.

sottoposto, collaborasse con le agenzie governative che in quegli anni nacquero in sostegno al conflitto. Le prime associazioni di respiro nazionale furono la *Knights of Columbus* e la *Catholic Young Men's Union*, la cui vocazione laica, però, non garantiva loro la necessaria autorità di cui invece avrebbe goduto in seguito il *National Catholic War Council*, espressione della gerarchia riunita dai cardinali di Boston, New York e Baltimora a Washington nell'agosto del 1917⁵⁵. Preso dallo sforzo bellico, il *Council* non si occupò delle condizioni in cui vivevano le masse di immigrati che popolavano le grandi città statunitensi sino al 1919, quando spinti dalla volontà di strutturare in modo permanente la rete di azione costruita, i vescovi diedero vita al *National Catholic Welfare Council*. Al suo interno, il *Social Action Department* si occupava di promuovere la cittadinanza, migliorare le relazioni industriali e incoraggiare il lavoro delle organizzazioni caritatevoli. Sostanzialmente, l'obiettivo del dipartimento era quello di americanizzare i cattolici nati all'estero, istruendoli sul funzionamento degli organi pubblici e insegnando loro ad adattarsi alla cultura statunitense⁵⁶.

Fu soltanto nel 1920, però, che il segretario generale John Burke, spaventato dalla scelta del Dipartimento del Lavoro di affidare l'accoglienza dei nuovi immigrati alla *Young Men's Christian Association* (YMCA)⁵⁷, convocò una riunione al termine della quale fu stabilita l'istituzione di un Ufficio Immigrazione all'interno della NCWC. In coordinamento con il *National Council of Catholic Women*, il *National Council of Catholic Men* e il *Social Action Department* il nuovo Ufficio avrebbe avuto sede principale a Washington e cinque sedi distaccate nei principali porti di attracco delle navi provenienti dall'Europa: New York, Boston, Providence, Baltimora e Philadelphia⁵⁸. Il progetto prevedeva il miglioramento della professionalità dei servizi, l'assistenza agli immigrati nel loro viaggio dal porto di arrivo verso le rispettive destinazioni⁵⁹, il coordinamento con le

⁵⁵ Williams, Michael, *American Catholics in the War, National Catholic War Council, 1917-1921*, New York, NY, The Macmillan Company, 1921, pp. 88-116.

⁵⁶ Venivano ad esempio forniti alle scuole parrocchiali e alle classi di *adult citizenship* materiali e pubblicazioni come «Civics Catechism», tradotto in diverse lingue europee e in arabo. American Catholic History Classroom, ACUA, <http://cuomeka.wrlc.org/exhibits/show/immigration/background>, consultato il 3 ottobre 2012.

⁵⁷ Dudley G. Wooten to John J. Burke, 29 ottobre 1920, ACUA, <http://cuomeka.wrlc.org/archive/files/f850b5c43e28c49d6bb1f1dd1909273d.pdf>, consultato il 6 giugno 2012.

⁵⁸ «Resume of the Conference Called by Father Burke in His Office Wednesday, November 10th, to Consider the Immigration Problem», Washington, DC, s. d., ACUA, <http://cuomeka.wrlc.org/archive/files/cb0d84a36e8140dd040972947a778457.pdf>, consultato il 6 giugno 2012.

⁵⁹ Burke, John, «Immediate Steps to Be Taken», Dec. 18, 1920, CUA, <http://cuomeka.wrlc.org/archive/files/ebdce8aed72e3ac384d5e8444f2c1c4f.pdf>, consultato il 6 giugno 2012, foglio 1.

autorità locali per mezzo di appositi organismi (anche lungo la costa occidentale)⁶⁰ e la cura, in una fase successiva, dell'immigrazione dal Messico e dal Canada⁶¹.

È importante sottolineare la funzione che l'istituzione del *Council* ebbe per il consolidamento dell'unità e dell'identità cattolica: per la prima volta un unico organo era preposto a interpretare, catalizzare e difendere gli interessi di tutti i cattolici della nazione ed era accreditato agli occhi del governo al pari di tutte le altre organizzazioni religiose che operavano nel tessuto sociale statunitense. Già nei primi anni del Novecento ci fu un tentativo di istituire una federazione di associazioni cattoliche, che riunisse le tante voci del cattolicesimo in difesa di interessi collettivi. L'*American Federation of Catholic Societies* ebbe però vita breve: la paura che la federazione si trasformasse in un soggetto politico tanto forte da alienarsi l'opinione pubblica e scatenare nuovi attacchi dei nativisti spinse il clero più conservatore ad abbandonare il progetto. La sua vocazione sociale e l'opera di diffusione di notizie dell'ufficio stampa a tutti i consociati contribuirono però ad alimentare l'esigenza di uscire allo scoperto e configurare un'organizzazione di respiro nazionale che potesse in qualche modo influenzare il corso delle vicende politiche⁶². John Burke si fece portatore di questa istanza, convinto che la Chiesa potesse rafforzare il progresso degli Stati Uniti incoraggiando la forza spirituale, la disciplina e l'obbedienza nella vita pubblica, da lui ritenute indispensabili per il benessere di una democrazia. Già da tempo il paolista era consapevole di emancipare la comunità cattolica dandole una dimensione nazionale, per cui viveva con impazienza il ruolo poco attivo dei vescovi: la coscienza nazionale e la necessità di avere un impatto su tutta la nazione richiedevano un'organizzazione episcopale nazionale. Non stupisce quindi che all'incontro preliminare convocato nell'agosto del 1917 a Washington abbiano partecipato soltanto membri del laicato: la comunità era pronta a unificarsi sotto un'unica guida, e Burke sapientemente la affidò a un gruppo di delegati nominati dai quattordici arcivescovi⁶³.

La Prima guerra mondiale si presentò come un ottimo trampolino di lancio: il governo aveva bisogno di aiuto per raccogliere i fondi e gestire le attività, a fronte dell'esigenza dei vescovi di creare un proprio spazio di *lobbying*. Ad incoraggiare la cooperazione fu l'ideologia alla base dell'intervento in guerra degli Stati Uniti e della rettitudine della morale cristiana di cui si forgiavano, per cui le finalità della guerra

⁶⁰ Edward J. O'Dea to John Burke, Jul. 27, 1921 e John Burke to Edward J. O'Dea, 6 agosto 1921, ACUA, <http://cuomeka.wrlc.org/archive/files/144cf599a3c6f94cd61b5555ff843fea.pdf>, consultato il 6 giugno 2012.

⁶¹ Burke, «Immediate Steps to Be Taken», cit., foglio 2.

⁶² McShane, Joseph M., S.J., «*Sufficiently Radical*». *Catholicism, Progressivism, and the Bishop's Program of 1919*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1986, pp. 58-61.

⁶³ McKeown, «The National Bishops' Conference», cit., p. 568.

vennero presto identificate con i propositi del Cristianesimo così che «America seemed quite literally designated by divine authority to re-establish Christian virtue on earth through an Allied victory»⁶⁴. Un esempio peculiare dell'incontro tra gli interessi reciproci fu la collaborazione del clero con la Commissione sulle attività nei campi di addestramento del *Department of War*: in linea con l'idealismo wilsoniano, la commissione riteneva che l'efficienza e il successo militare fossero strettamente legati al mantenimento della moralità nell'ambiente del campo. Le attività furono affidate alla NCWC (allora ancora non riconosciuta ufficialmente dal governo) e a tutte le altre organizzazioni religiose, cosicché le une e le altre erano costrette alla convivenza e all'incontro. Per parte protestante, si temeva che la collaborazione potesse minare i contatti e le garanzie necessari per la raccolta dei fondi, mentre per parte cattolica il lavoro di collaborazione con altre associazioni fu uno degli aspetti che misero in discussione il prolungamento dell'esperienza del *War Council* in una struttura più stabile e sconnessa dalle esigenze belliche e postbelliche: i nemici di ieri diventavano gli amici di domani. Ciononostante, la ormai pressante esigenza di una forma di direzione transdiocesana che fungesse da fonte di identità e da collante della diversità si unì alla volontà di non lasciare inoccupato uno spazio politico che ormai si era creato e che sarebbe stato altrimenti riempito dagli antagonisti della Chiesa: il *Welfare Council* ebbe così la strada aperta per diventare parte di quel sistema di *lobbying* che dopo la guerra si fece sempre più presente a Capitol Hill:

If we take any step in this direction, although all Protestant Churches have representatives in Washington as all interests have, except ourselves, the cry will be raised that the Church is in politics; but that cry has been heard all our lives and in all generations back to the Sanhedrin that condemned Christ⁶⁵.

⁶⁴ McKeown, Elizabeth, *War and Welfare: American Catholics and World War I*, New York, NY, Garland, 1988, p. 49.

⁶⁵ McKeown, «The National Bishops' Conference», cit., p. 577.

1.4. If the Pope were President. *Le radici dell'anticattolicesimo...*

Imagine, if you can, that by some miracle the Pope were made President of the United States, while all other conditions remain unchanged. If the Papal-President had the imagination and the audacity of a Mussolini, or of a Lenin, to combine with a proportionately more numerous, a more devoted, and an obviously better organized following than either of the others had, then a “dictatorship of God” might easily result⁶⁶.

Quando Theodore Schroeder autofinanziò la pubblicazione del suo libello sulla questione suscitata dal cattolicesimo di Al Smith, il suo tentativo era quello di fornire ai *liberal* che come lui avevano trovato evasiva la risposta di Smith uno strumento di comprensione della posizione della Chiesa e dei cattolici statunitensi rispetto al rapporto tra Chiesa e Stato. Schroeder colse la diffidenza nei confronti della popolazione cattolica, in progressivo aumento, che minacciava di perdere il proprio status di minoranza, e sovvertire, forte della supremazia numerica su ogni singola denominazione protestante, l'ordine sociale e costituzionale. In questo senso non stupisce l'emanazione del *Quota Act* del 1924, grazie al quale l'immigrazione da paesi del Sud e dell'Est Europa, a maggioranza cattolica, diminuì sensibilmente⁶⁷. A differenza delle leggi anti-immigrazione precedenti, questa era una chiara manifestazione del sentimento xenofobo del movimento nativista e anticattolico che in quegli anni raccolse milioni di aderenti, tra cui numerosi elettori Democratici del Sud⁶⁸.

Sino alle grandi ondate di fine Ottocento, l'immigrazione era considerata un fattore positivo, arricchente in termini economici e pressoché indifferente sulle dinamiche sociali,

⁶⁶ Schroeder, Theodore, *Al Smith, the Pope and the Presidency. A Sober Discussion of the Church-State Issue*, New York, NY, 1928, p. 9.

⁶⁷ La selezione degli immigrati per mezzo di leggi nazionali che negassero l'ingresso negli Stati Uniti a persone di una data categoria cominciò nel 1875. Le leggi emanate da quell'anno al 1917 impedirono l'ingresso a persone considerate immorali, criminali, malati, e tutti coloro che avrebbero gravato sulla spesa pubblica. Nel 1917 un primo tentativo di selezionare ulteriormente gli ingressi si concretizzò nella richiesta di un test di alfabetizzazione, ottenendo però il rimpatrio di appena lo 0,5% dei migranti. Nessuna restrizione fu mai posta sulla base dell'etnia, eccezion fatta per il *Chinese Exclusion Act* del 6 maggio 1882. Nel 1921, l'approccio cambiò e l'*Emergency Quota Law* definì estraneo chiunque non fosse nato o non fosse stato naturalizzato negli Stati Uniti, esclusa parte dei nativi e i cittadini delle isole sotto la giurisdizione degli Stati Uniti. Il numero degli stranieri di ciascuna nazionalità (ad eccezione dell'America centrale e meridionale) autorizzati all'ingresso fu fissato al 3% annuo rispetto al numero degli immigrati della stessa nazionalità censiti nel 1910. Alcuni dei paesi a maggioranza cattolica erano qui ampiamente inclusi: su un totale di 357.803 ingressi ammissibili, 42.057 potevano essere accordati a italiani, quasi 31 mila ai polacchi e circa 15 mila a cecoslovacchi. Con il *Quota Act* del 1924 la quota annuale di immigrati fu portata al 2% del numero di immigrati al 1890 – 164.667, riducendo così del 50% i permessi totali e portando a 3.845 il numero di italiani ammissibili, circa 6 mila i polacchi, 3 mila i cecoslovacchi e più di 28 mila gli irlandesi di recente indipendenza.

⁶⁸ William McAdoo, in quell'anno candidato Democratico alla presidenza, rifiutò di condannare il Ku Klux Klan per paura di alienarsi questa parte di elettori. Nello stesso anno, in occasione della *Convention* Democratica, il partito si sfaldò proprio sulla proposta di approvazione di un caposaldo del programma molto critico nei confronti del Klan. Cfr. McGreevy, John T., *Catholicism and American Freedom. A History*, New York, NY, London, W. W. Norton & Company, 2003, pp. 147-148.

poiché considerata affine alle comunità già presenti dal punto di vista linguistico, nazionale e confessionale⁶⁹. L'anticattolicesimo che si sviluppò sin da prima della guerra civile non era infatti legato alle incompatibilità tra identità nazionali, ma fu piuttosto un sentimento maturato dalla maggioranza protestante in seno alle idee generate dal razionalismo e dal pluralismo religioso che avevano accompagnato la stesura del Primo emendamento, secondo cui la libertà di religione era assicurata al singolo individuo e alle chiese, considerate libere associazioni e tra loro equiparate. L'incompatibilità tra questa visione e l'impostazione cattolica del rapporto tra Stato e Chiesa della religione cattolica (con la paura dell'inevitabile controllo papale sugli Stati Uniti qualora i cattolici fossero diventati maggioranza), esacerbò il conflitto, che divenne manifesto nella disputa sul sostegno governativo alle scuole private cattoliche e alle scuole pubbliche.

Furono queste le basi su cui, nel periodo prebellico, il movimento *Know-Nothing* si fece protagonista della propaganda diretta contro gli immigrati cattolici, il clero e le istituzioni ecclesiastiche in generale. Inizialmente segreto, raccoglieva diverse organizzazioni anticattoliche e si dedicò a preservare il carattere cristiano protestante della nazione:

Anti-Romanism, Anti-Bedinism, Anti-Pope's Toeism, Anti-Nunneryism, Anti-Winking Virginism, Anti-Jesuitism, and Anti-the Whole Sacerdotal Hierarchism with all its humbugging nunneries. Know-Nothingism is for light, liberty, education, and absolute freedom of conscience, with a strong dash of devotion to one's native soil⁷⁰.

Nel 1854 il movimento prese consistenza politica con la fondazione dell'*American Party*, che registrò alcuni successi nelle elezioni locali, ma si spaccò poi sulla questione dello schiavismo e sulla retorica del nativismo, per eclissarsi definitivamente dopo le elezioni del 1856.

⁶⁹ Un volume di recente pubblicazione sostiene invece che in realtà il sentimento anticattolico abbia radici ben più profonde, legate a un sentimento popolare diffusosi già sul finire del Settecento, di cui sarebbero testimonianza alcune novelle del periodo. Nel testo, Elizabeth Fenton sostiene che lo spazio extranazionale identificato come "cattolico" abbia acquisito un ruolo antitetico allo spazio nazionale protestante, fungendo come uno dei principi organizzatori della tradizione liberale e democratica statunitense sin dal *Quebec Act* del 1774. Fenton, Elizabeth, *Religious Liberties. Anti-Catholicism and Liberal Democracy in Nineteenth-Century U.S. Literature and Culture*, New York, Oxford University Press, 2011.

⁷⁰ *Know Nothing Almanac*, in Carwardine, Richard, «The Know-Nothing Party, the Protestant Evangelical Community and American National Identity», in Mews, Stuart (ed.by), *Religion and National Identity. Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, XVIII, pp. 449-463. Si veda anche Billington, Ray A., *The Protestant Crusade 1800-1860*, New York, NY, The Macmillan Company, 1938.

Il pregiudizio protestante anticattolico emerse con nuova forza dopo il 1870, influenzato da diversi fattori esterni. Nel 1864 Pio IX istituì il Sillabo degli errori, attraverso il quale poneva il cattolicesimo in aperta opposizione alla modernità e a una visione antropologica di stampo liberale, e nel 1870 convocò il Concilio Vaticano I, durante il quale fu affermata l'infallibilità papale, che causò forti reazioni in tutta Europa e all'interno degli episcopati nazionali. Negli anni immediatamente successivi, in Germania, la fondazione dello stato nazionale aprì la lotta fra stato e chiesa, comunemente chiamata *Kulturkampf*: essa era parte di un processo di ristrutturazione dei rapporti tra Stato e Chiesa in Europa, in cui erano coinvolte anche la Francia anticlericale, l'Italia unita e l'Inghilterra di Gladstone.

Il processo di secolarizzazione statunitense fu marcatamente diverso dai processi dati negli altri contesti europei e la Chiesa negli Stati Uniti non ebbe un ruolo e un potere neanche paragonabile a quello esercitato in Europa. Ciononostante, il crescente numero dei cattolici (che si pensava potesse ridurre i protestanti in minoranza) e la paura che l'autorità papale (antidemocratica e accentratrice) potesse intervenire in modo diretto così come faceva in altri contesti nazionali resero la crociata protestante sempre più concreta. Le elezioni del 1884 saranno infatti ricordate per l'esemplare "Rum, Romanism, and Rebellion", che consegnò la vittoria nella mani del Democratico Grover Cleveland, ma che dipinse il suo stesso partito come ribelle (poiché considerato responsabile dell'assassinio di Abraham Lincoln) e forte di quegli ubriaconi cattolici che costituivano la grande componente del voto democratico newyorkese, gli irlandesi⁷¹.

Nel marzo del 1887 a Clinton, Iowa, Henry Francis Bowers, figlio di un tedesco luterano e di una inglese metodista, fondò l'*American Protective Association* (APA). Vocata all'anticattolicesimo, predicava il "vero americanismo" e chiedeva che il governo non riconoscesse la cittadinanza ad alcuna persona soggetta a un potere ecclesiastico che non fosse stato creato e controllato dai cittadini statunitensi.

The chief idea we had in view of the Constitution was this, that we had not the right under the Constitution of this country to oppose any religious body on account of its dogmatic views, faith, etc., but we did believe we had a right to oppose it when it became a great political factor. We believed then, and we believe now, that

⁷¹ La città di New York si rese protagonista delle elezioni per due motivi: fu lo stato che assegnò la vincita a Cleveland, il quale ottenne i 36 grandi elettori dello stato per poco più di mille voti, ma fu anche la base del legame tra il partito democratico e gli immigrati irlandesi, per la maggioranza cattolici, che dominavano la scena politica grazie alla loro presenza capillare nell'amministrazione e nel tessuto sociale del nord-est, di cui Tammany Hall, sede dell'omonima società fondata nel 1789, rimase il simbolo più forte. Cfr. Summers, *Rum, Romanism, and Rebellion*, cit..

every man in this country has a right to worship God according to the dictates of his conscience, but we did not believe that the Constitution intended to convey the right to any set of men to control and manipulate the political affairs of this country to the aggrandizement of any ecclesiastical power⁷².

Soltanto due anni dopo, la preparazione delle celebrazioni per il centenario della Costituzione statunitense aggiunse una massiccia dose di patriottismo e nazionalismo alla discussione pubblica sull'immigrazione, mentre John Ireland, dall'alto del suo pulpito, celebrava un altro centenario, quello della nomina del primo vescovo negli Stati Uniti, dichiarando quanto fosse importante «to make America Catholic» e annunciando la dissoluzione del protestantesimo e l'inevitabile conversione al cattolicesimo dell'intera nazione⁷³. La paura costante era evidentemente quella che i cattolici, ormai non solo numericamente consistenti, ma anche sempre più saldamente radicati nella società e nella politica statunitensi, riuscissero a primeggiare sulla comunità protestante e a imporle la propria dottrina e la sottomissione al potere di Roma. Per questo, nonostante le dichiarazioni patriottiche della gerarchia e i connotati statunitensi del suo agire⁷⁴, persistevano forti resistenze al cattolicesimo. Il *Ku Klux Klan* (KKK), fondato nella notte del Giorno del Ringraziamento del 1915, segnava un distacco dal precedente storico dell'*American Protective Association*, focalizzata sui cattolici, e si proponeva di difendere la razza pura del pioniere maschio, bianco e protestante da cattolici, ebrei, neri e da tutti quelli che non corrispondessero alle caratteristiche dell'uomo "americano". Sotto l'insegna de "L'America agli Americani", il Klan professava i valori del patriottismo, dell'integrità della razza e del protestantesimo, strettamente legati tra loro nell'eccezionale esperienza storica che gli Stati Uniti avevano vissuto sino ad allora⁷⁵.

⁷² Kinzer, Donald L., *An Episode in Anti-Catholicism. The American Protective Association*, Seattle, University of Washington Press, 1964, p. 37.

⁷³ Omelia dell'arcivescovo di St. Paul, Minnesota, John Ireland, in *Three Great Events in the History of the Catholic Church in the United States*, Detroit, William H. Hughes Publisher, 1889, p. 14.

⁷⁴ Sul patriottismo dei prelati nel Novecento

⁷⁵ «The Klan's Americanism», in Ellis, *Documents*, cit., pp. 266-269.

1.5. *I cattolici statunitensi e la chiesa di Roma. La questione sociale. Dalla Rerum Novarum alla Quadragesimo Anno.*

Le masse di immigrati cattolici nelle grandi città industriali della zona dei Grandi Laghi e della costa orientale degli Stati Uniti costituirono, sin dalla metà del diciannovesimo secolo, una significativa porzione della classe operaia urbana. L'attività di assistenza per i lavoratori fu inizialmente legata all'iniziativa privata e alle organizzazioni caritatevoli (come le Dame di carità di San Vincenzo De'Paoli, la cui sezione statunitense cominciò ad operare sul territorio sin dal 1845), affidate ad una gestione quasi esclusivamente femminile di donne laiche e suore, che si occupavano di ospedali, scuole parrocchiali, orfanotrofi e assistenza a domicilio. L'intensificazione del loro operato contribuì a sviluppare una nuova concezione della persona umana, le cui difficili condizioni economiche non potevano essere risolte con il sacrificio, l'astinenza dai vizi e l'educazione dell'individuo da una parte, e la carità dei più abbienti dall'altra. Lo sviluppo delle scienze sociali tra i due secoli contribuì alla costruzione dell'idea per cui la crisi dell'individuo generata dal processo di industrializzazione celava motivazioni che prescindevano dalle virtù: i principi guida della libertà di contratto e del *laissez-faire* ottocenteschi non potevano essere sostenuti davanti alle masse di lavoratori che non riuscivano a raggiungere il salario minimo utile alla sopravvivenza⁷⁶. La critica alla classica visione liberale di uno stato minimale e di un settore economico assolutamente libero di muoversi diede sostegno al rigetto del liberalismo politico, economico e teologico della Chiesa. Dalle pagine di *Civiltà Cattolica*, Matteo Liberatore esortava l'istituzione di associazioni in difesa dei lavoratori e un incremento del potere regolatore dello stato⁷⁷.

La concomitante fioritura degli studi della legge di natura tomista nei dipartimenti di filosofia e nelle scuole di legge, associò studiosi, sindacalisti e professori che fecero delle idee di Tommaso d'Aquino la base su cui la dottrina cattolica affrontò i problemi dell'industrializzazione moderna. Gioacchino Pecci, futuro papa Leone XIII, e Matteo Liberatore, editore dell'organo di stampa gesuita *Civiltà Cattolica*, furono i protagonisti del rinnovato interesse, che prese concretezza nell'enciclica leonina *Rerum Novarum*, pubblicata il 15 maggio 1891. Tenendo ferma l'idea della proprietà privata «sancita dalle leggi umane e divine», il testo ribadì gli schemi di autorità gerarchica interni alla Chiesa e alla società, pur ammettendo l'esigenza dell'intervento statale all'interno di quel conflitto tra «padroni e operai» dovuto alla ricchezza «accumulata in poche mani» e causa della

⁷⁶ McGreevy, *Catholicism and American Freedom*, cit., pp. 128-131.

⁷⁷ Ivi, p. 130.

diffusa povertà. Eliminare «le disparità sociali [era] cosa impossibile», ragione per cui l'abolizione della proprietà privata promossa dal socialismo non avrebbe sortito gli effetti prospettati ma al contrario scompigliato l'intero ordine sociale⁷⁸. L'enciclica riconobbe inoltre la necessità che lo stato difendesse «associazioni legittime di cittadini» e operai, che «si devono ordinare e governare in modo da somministrare i mezzi più adatti al conseguimento del fine, il quale consiste in questo, che ciascuno degli associati ne tragga il maggior aumento possibile di benessere fisico, economico, morale»⁷⁹. Negli Stati Uniti, molti operai cattolici, tra gli anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento, si riversarono tra le fila del sindacato *Knights of Labour*, la cui natura aconfessionale mise però in guardia il clero, preoccupato che organizzazioni di stampo non confessionale potessero diminuire l'influenza cattolica nel campo dell'assistenza sociale. In questo modo esso rimase fuori dall'avanguardia del movimento dei lavoratori, lasciando invece spazio ai laici, che raggiunsero invece cariche di rilievo, spinti dal pensiero sociale cattolico e dalla volontà di guidare la lotta contro il socialismo⁸⁰.

La teoria sociale del già citato John Ryan si sviluppò seguendo i motivi che produssero l'avvicinamento, agli inizi del secolo, tra cattolicesimo e mondo *liberal*. Stimolato dagli studi del tedesco Heinrich Pesch, per il quale la solidarietà cristiana era il giusto contraltare alle teorie socialiste e all'individualismo ottocenteschi Ryan vedeva economia e teologia intrinsecamente legate, tanto da tenere contemporaneamente, alla Catholic University di Washington, corsi di economia e di teologia morale, guidato dall'idea che l'economia non servisse ad altro che a costituire «a basis for ethical conclusions»⁸¹.

Di tutta la produzione di Ryan, ciò che è importante riportare in questa occasione, a riprova della diffusa condivisione delle nuove idee sociali tra il clero statunitense, è il «Bishop's Program of Social Reconstruction», redatto da Ryan nel gennaio del 1919 e

⁷⁸ «Rerum novarum. La condizione degli operai», in Lora, Erminio, Simionati, Rita (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, III, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997, pp. 600-665.

⁷⁹ Ivi, pp. 657, 659.

⁸⁰ Il sindacato *Knights of Labour* fu fondato nel 1869 come loggia massonica, al capo della quale nel 1879 venne eletto un cattolico. Inizialmente condannato in Quebec dal Sant'Uffizio, evitò la stessa condanna negli Stati Uniti grazie all'intervento di Gibbons. Il cardinale sostenne nel suo memorandum per *Propaganda Fide* che la condanna sarebbe stata vista dagli Stati Uniti come un'intrusione della Chiesa, allontanando i lavoratori dalle chiese e portando così ad una diminuzione dei contributi finanziari donati. Nonostante le paure di Roma nei confronti dello sviluppo repentino delle società segrete massoniche, la condanna non fu mai pronunciata, probabilmente per la necessità della Chiesa, disorientata dallo sviluppo di socialismo, comunismo e naturalismo in Europa, di mantenere in buono stato i rapporti con gli Stati Uniti. Cfr. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy*, cit., pp. 87-92; Browne, Henry J., *The Catholic Church and the Knights of Labour*, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1949.

⁸¹ McGreevy, *Catholicism and American Freedom*, cit., p. 143.

sottoscritto dal *National Catholic War Council*. Concepito a partire da «those governmental agencies and legislative measures which have been to some extent in operation during the war», si proponeva di tradurre «our faith into works», in onore di quel ritorno «to Christian life and Christian institutions» promosso da Leone XIII. Le richieste erano essenziali: reinserire i reduci dalla guerra nel processo di ricostruzione, ricollocare le donne impegnate nell'industria e ridurre il lavoro minorile, adattare il salario al costo della vita e alle esigenze del consumo e favorire così la prosperità tanto della forza lavoro quanto del capitale. L'intervento del governo era auspicato nella gestione dei prezzi contro i monopoli e considerato «as merely as lesser evil» nella copertura dell'assicurazione sul lavoro, per chi non avesse ancora raggiunto il salario minimo. Alcuni paragrafi furono inoltre dedicati alla partecipazione della forza lavoro nella gestione industriale e alla cooperazione e *co-partnership*, i cui contenuti verranno rinvigoriti una dozzina di anni più tardi⁸².

Nel maggio del 1931, infatti, Pio XI riprese la questione nell'enciclica *Quadragesimo anno*, nella cui redazione furono coinvolti gli allievi tedeschi di Pesch, impegnati a integrare teologia e scienze sociali, influenzati dallo spirito della repubblica di Weimar⁸³. Nel documento, Pio XI prende atto della profonda mutazione dell'ordine economico intercorsa nei precedenti quarant'anni, dovuta allo sviluppo del capitalismo industriale colpevole di aver concesso «una concentrazione di forse e di potere» frutto «di quella sfrenata libertà di concorrenza che lascia sopravvivere solo i più forti». Considerata la «doppia natura, individuale e sociale, propria tanto del capitale o della proprietà, quanto del lavoro», l'enciclica propone un più ampio intervento dell'autorità pubblica nell'economia, per riequilibrare le relazioni economiche secondo le leggi della giustizia sociale e della carità cristiana. In sostituzione della via del capitalismo e di quella del socialismo sostiene quindi una terza via cristiana, fatta di collaborazione tra le forze, organizzate in corporazioni, e di redistribuzione delle risorse⁸⁴.

⁸² Committee on Special War Activities, NCWC, «Bishops' Program of Social Reconstruction, 1919», American Catholic History Classroom, ACUA, <http://cuomeka.wrlc.org/items/show/132>, consultato il 10 ottobre 2012.

⁸³ McGreevy, *Catholicism and American Freedom*, cit., p. 150.

⁸⁴ «Quadragesimo anno. Instaurazione dell'ordine sociale cristiano», in Lora, Simionati, *Enchiridion*, cit., V, pp. 686-799.

1.6. *La questione politica. L'amministrazione decentralizzata della National Catholic Welfare Conference.*

Nel quadro di azione legato all'applicazione della dottrina sociale e al ruolo che il *New Deal* aveva ritagliato per i cattolici, il *Welfare Council*, della cui istituzione si è già trattato, rivestì una duplice veste: da una parte quella di fattore di consolidamento per la comunità, impegnato a mantenere salde le strutture ecclesiastiche statunitensi e la fedeltà alla dottrina romana - nonostante le difficoltà dovute al processo di assimilazione; dall'altra si fece invece fautore di questo stesso processo con l'impegno nell'accoglienza delle folle di immigrati, nell'assistenza alle masse per lo più povere disseminate in tutto il paese e nella loro rappresentanza a più livelli.

Da più di mezzo secolo negli ambienti ecclesiastici romani e più in generale europei si discuteva sull'istituzione di forme assembleari di raccordo tra i vescovi delle chiese nazionali, che generassero spazi di autonomia dall'amministrazione centralizzata, rinsaldata dal Concilio Vaticano I⁸⁵. Nel pieno del conflitto mondiale, l'opera delle diverse conferenze si presentò quindi « particolarmente vasta e articolata e pone non pochi problemi di valutazione », legati alla contestuale « appartenenza ad un determinato paese e alla realtà sovranazionale della Chiesa »⁸⁶. Quando in occasione delle celebrazioni per i cinquant'anni dall'ordinazione del cardinale Gibbons, l'arcivescovo Bonaventura Cerretti esprime la richiesta di Benedetto XVI che la gerarchia statunitense si occupasse maggiormente dei problemi legati all'educazione e alla giustizia sociale, i vescovi riuniti a Washington colsero l'occasione per istituire il *Welfare Council*, il cui sistema di consultazioni annuale e di commissioni avrebbe contribuito ad incrementare l'efficacia dell'autorità ecclesiastica e agito nell'interesse della chiesa negli Stati Uniti. Dal punto di vista ecclesiastico e canonico, il nuovo istituto generò non poche critiche e perplessità, sia in ambito statunitense che a Roma. Alcuni esponenti della gerarchia nazionale lo considerarono una minaccia al controllo episcopale esercitato nelle singole diocesi: era uno strumento che rendeva lecito interferire nella gestione locale e che celava dietro alla gestione centralizzata ambizioni di vescovi di altre diocesi. Inoltre, la denominazione di "concilio" dava l'idea di una gestione della chiesa nazionale di stampo gallicano e comportava il rischio che qualsiasi azione da questo intrapresa potesse essere male interpretata e erroneamente considerata come espressione di tutto il clero statunitense.

⁸⁵ Per ciò che concerne lo sviluppo dell'istituto nel codice canonico si veda Feliciani, Giorgio, *Le Conferenze Episcopali*, Bologna, il Mulino, 1974, pp. 144-148 e segg.

⁸⁶ Ivi, p. 173.

Le proteste furono talmente vigorose che nel febbraio del 1922 la Congregazione Concistoriale vaticana promulgò un decreto di soppressione, con il quale imponeva alla conferenza statunitense di riunirsi in modo discontinuo e di interrompere le attività del *Welfare Council*. Il testo della petizione di protesta che i sette vescovi del comitato amministrativo del *Council* inviarono a Pio XI riflette la straordinaria lucidità politica e strategica che contraddistinse l'*intelligenza* cattolica in quegli anni, protagonista di una presa di coscienza del proprio ruolo in patria e a Roma⁸⁷.

Ciò che qui importa sottolineare sono i meccanismi di relazione interclericali tracciati nella petizione, che rispecchiano l'esperienza specifica della Chiesa negli Stati Uniti. Prima di tutto la relazione tra l'autonomia di azione e la credibilità nella sfera pubblica:

The chief obstacle to the conversion of many is their belief that the Papacy is a spiritual autocracy which leaves no liberty of action to Catholics, not even to the Hierarchy and consequently that devotion to the Pope is incompatible with the true American spirit. [...] The strong act of the Consistorial Congregation by which, in the eyes of the country, a great Hierarchy would be humiliated and a nation-wide organization, known to be doing immense good for the nation, annihilated, could not but strengthen the prejudices of non-Catholics⁸⁸.

In secondo luogo la consapevolezza dello spirito di unificazione che investì in quegli anni la Chiesa negli Stati Uniti: «The Catholic Church in America is no longer viewed as a loosely grouped congeries of dioceses, stretching from the Atlantic to the Pacific, without ability to unite its forces and direct them to a common end [...] It is recognized as a tremendous power».⁸⁹ In terzo luogo, la necessità di gestire a livello nazionale i rapporti con il potere politico «The truth is, Holy Father, that all these interests and many others are essential and are of a national character and can only be cared for, not by diocesan organizations, but by a national organization, such as the National Catholic Welfare Council»⁹⁰. Dalle parole del testo emerge come i vescovi non avessero nessuna ambizione all'indipendenza né tantomeno a mettere in discussione la dottrina e il canone ecclesiastico: essi erano determinati a mantenere un approccio conservatore sui temi della morale e della tradizione, pur adottando metodi, strutture e canali propri del contesto

⁸⁷ McKeown, Elizabeth, «Apologia for an American Catholicism: The Petition and Report of the National Catholic Welfare Council to Pius XI, April 25, 1922», *Church History*, XLIII, Dec. 1974, pp. 514-528.

⁸⁸ Ivi, pp. 519-520.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Ivi, p. 521.

statunitense. Era loro convinzione inoltre che questi stessi metodi avrebbero dimostrato tanto al laicato quanto all'opinione pubblica che la gerarchia era capace di stabilire e rendere effettive politiche di stampo cattolico in tutta la nazione.

Dalla Congregazione arrivò dopo circa due mesi la conferma dell'istituzione, la quale però non avrebbe potuto vincolare i vescovi alle proprie disposizioni, poiché queste non godevano della valenza delle disposizioni conciliari. Pertanto, anche la denominazione avrebbe dovuto essere modificata così da non lasciare nessuna ambivalenza: la parola "concilio" aveva una precisa definizione nel diritto canonico, per cui nel settembre del 1923, venne sostituita con la parola *Conference*. Nonostante la ricostruzione dello strappo politico, secondo Manlio Graziano il clero statunitense fu pienamente accettato da Roma soltanto successivamente, dal 1924, per una valutazione di carattere principalmente economico che indicava l'impatto che la finanza statunitense ebbe sul bilancio vaticano dopo la Prima guerra mondiale. In un'unica data furono infatti nominati cardinali due vescovi statunitensi, George W. Mundelein e Patrick J. Hayes, il primo dei quali raccolse e inviò a Pio XI un milione di dollari di donazioni, per costruire il nuovo Collegio Urbano di Propaganda Fide a Roma.⁹¹ Il fattore economico non fu quindi irrilevante, ma ciò che preme sottolineare qui è il momento in cui il clero statunitense divenne un soggetto politico con una identità propria, che per quanto non definita, interloquiva con Roma. Gerald Fogarty ci fa notare infatti come la precedente (1915) nomina a vescovo di Mundelein, di radici tedesche, fu già allora un chiaro tentativo del Vaticano di indirizzare la Chiesa degli Stati Uniti verso il conservatorismo di cui si fecero difensori, appunto, i prelati tedeschi, nel tentativo di arginare l'eccessiva americanizzazione dei loro correligionari e richiamarli ai principi dell'autorità papale⁹². Mundelein sposò presto però la causa della NCWC e divenne protagonista di quella tendenza alla regionalizzazione delle istanze con la quale Roma cercava di arginare i tentativi di romanizzazione provenienti da oltreoceano.

⁹¹ Graziano, Manlio, *Il secolo cattolico. La strategia geopolitica della Chiesa*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 106. Cfr. Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy*, cit., p.230. La relazione tra la contestualità della crescita di rilevanza politica e finanziaria del clero statunitense è documentata da John Pollard in «American Catholics and the Financing of the Vatican in the Great Depression: Peter Pence's Payments (1935-1938)», in Kertzer et al., *Pius XI and America*, cit., pp. 195-208 e in *Money and the Rise of the Modern Papacy: Financing the Vatican, 1850-1950*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005. Secondo le fonti riportate da Graziano, prima di Mundelein e Hayes erano stati nominati soltanto altri tre cardinali in tutto, ma l'informazione è imprecisa. Prima di loro furono nominati: John McCloskey (1875), James Gibbons (1886), John Murphy Farley (1911), William Henry O'Connell (1911) e Denis Dougherty (1921). Cfr. Miranda, Salvador, *The Cardinals of the Holy Roman Church*, October 16, 1998, Web January 27, 2011, <http://www2.fiu.edu/~mirandas/cardinals.htm>, consultato il 5 ottobre 2012.

⁹² Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy*, cit., pp. 207-209, 228-230.

Fu la Prima guerra mondiale a sancire la portata di questa tendenza quando, nonostante le aperture di Benedetto XV verso la pace fossero state filtrate dalla stampa statunitense come unicamente in sostegno alle potenze centrali (e dei cattolici austro-ungarici), il cardinale James Gibbons incoraggiò la fedeltà alla nazione nei cattolici statunitensi, respinse l'ultimo tentativo di ribellione del clero polacco sotto l'insegna dell'americanismo⁹³ e creò lo spazio politico di azione per la giovane NCWC. La maggiore influenza esercitata dal clero statunitense – soprattutto del *mid-west* - sugli affari romani denotano quindi un incremento dell'autonomia e del potere nelle mani dei singoli vescovi e un più vivo dibattito all'interno della Chiesa sul pluralismo sociale. La NCWC era in realtà il frutto ormai maturo dell'americanizzazione della Chiesa degli Stati Uniti.

⁹³ «It is of the utmost importance to our American nation that the nationalities gathered in the United States should gradually amalgamate and fuse into one homogeneous people and, without losing the best traits of their race, become imbued with the one harmonious national thought, sentiment, and spirit, which is to be the very soul of the nation. This is the idea of Americanization. This idea has been so strongly developed during the last war that anything opposed to it would be considered as bordering of treason». Ivi, p. 213.

1.7. Americanismo e modernismo. La condanna all'emancipazione intellettuale.

Joseph McShane, nel suo volume *Sufficiently Radical*, sostiene che dietro l'operato della NCWC e la sua crociata per la giustizia sociale si celava in realtà una forma di condivisione dei presupposti di quel Progressismo all'interno del quale prese vita il *Social Gospel*, secondo il quale modernizzazione e cristianesimo potevano agire insieme per fondare la società sulla base dell'efficienza e della razionalità. L'identificazione tra il nazionalismo e il progressismo negli anni della guerra portò di conseguenza la Chiesa ad abbracciare la causa nazionalista e, inevitabilmente, la crociata progressista, sino ad allora condannata per le modalità con cui accettava il connubio tra la modernità e il metodo scientifico (a cui già si è accennato).

Né il sentimento nazionalista né la modernità erano però questioni nuove per l'episcopato statunitense. Nel novembre del 1889, durante i tre giorni di celebrazioni per il centenario della nomina di John Carroll a primo vescovo statunitense, si ripercorse il cammino della chiesa negli Stati Uniti, di cui si esaltò l'eccezionale progresso. Gibbons la descrisse così: «the church exhibits an organic vitality, an exuberant spirit, a vigorous activity and a sturdy growth which afford a well-founded hope of unlimited expansion in the future»⁹⁴. Lo stato della chiesa era quindi dei più prosperi, protagonista sulla frontiera e partecipe del sentimento nazionalista della fine del XIX secolo:

The non-Catholic American deserve, by their splendid natural virtues, that we labor hard to give them the plentitude of Christ's faith, and neither in disposition nor in act do they place obstacles in our pathway. [...] They are fast losing the old traditional prejudices against the Church. [p.17] The Church of America must be, of course, as Catholic as ever in Jerusalem or Rome; but so far as her garments assume color from the local atmosphere she must be American. [...] There is danger; we receive large accession of Catholic from foreign countries. [...] those, if foreign, shall not incrust upon the Church. [...] Patriotism is a Catholic virtue. I would have Catholics be the first patriots in the land⁹⁵.

L'entusiasmo coinvolgeva gran parte del clero, che non si rifiutava di animare un intenso dibattito sulla compatibilità tra il cattolicesimo, la modernità e la democrazia statunitensi, necessario per capire in che modo fosse possibile americanizzare i cattolici e il cattolicesimo. La questione era di carattere ampio, e vedeva coinvolte tutte le denominazioni e le religioni: anche nel giudaismo il dibattito si accese sulle modalità di mediazione tra la tradizione e la modernità, mentre nel protestantesimo l'interesse per il

⁹⁴ Dolan, Jay P., *In Search of an American Catholicism. A History of Religion and Culture in Tension*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 71.

⁹⁵ Ireland, in *Three Great Events*, cit., p. 13, 17.

metodo scientifico indebolì l'influenza che la teologia tradizionale esercitava sull'insegnamento accademico, lasciando spazio all'idea di un rinnovo dell'esperienza in Cristo.

La discussione sul sistema democratico era stata aperta dai problemi, già evidenziati, nati in seno alla gestione delle realtà parrocchiali e delle scuole. Sul finire del XIX secolo essa proseguì spostandosi sulla dimensione più ampia e istituzionale del rapporto tra Stato e Chiesa, la cui separazione, negli Stati Uniti, non fu sancita dalla Costituzione. La separazione delle due sfere dell'agire politico e religioso fu però resa concreta dal Primo Emendamento (Bill of Rights, 1791), il quale stabilisce che «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof [...]». Fu così vietata l'istituzione di una religione di stato, ma allo stesso tempo fu garantito il libero esercizio di tutte le religioni (*No establishment clause* e *Free exercise clause*), che creò lo spazio per la creazione di un rapporto dialettico tra politica e religione, declinato di volta in volta dalla giurisprudenza delle corti. Fu questo l'argomento che intimorì più di tutti il Cardinale Gibbons quando Papa Leone XIII, nell'enciclica *Longinqua Oceani* (1895) pur dichiarando «l'alta stima e [il] vivissimo affetto che nutriamo verso il popolo americano, forte di giovanile vigore, in cui scorgiamo i latenti progressi non solo di civile ma anche di cristiana grandezza»⁹⁶, mise in guardia i cattolici dal ritenere che il rapporto tra Stato e Chiesa negli Stati Uniti, «disgiunti e separati», dovesse essere preso come modello per altre realtà nazionali⁹⁷.

Due anni dopo la pubblicazione dell'enciclica, fu tradotta in francese l'opera di Walter Elliott *Life of Father Hecker*, che aprì il dibattito europeo sull'adattamento dei dogmi alla modernità⁹⁸. L' introduzione alla edizione francese, scritta da Abbé Félix Klein

⁹⁶ «Longinqua oceani. Il cattolicesimo negli Stati Uniti d'America, 6 gennaio 1895», in Lora, Simionati, *Enchiridion*, cit., III, p. 1671.

⁹⁷ Prima di lui, Pio IX aveva condannato nel *Sillabo* del 1864 la proposizione n. 55, per la quale «La chiesa deve essere separata dallo stato, e lo stato dalla chiesa». Cfr. «Sillabo», in Lora, Simionati, *Enchiridion*, cit., III, p. 537. L'anno successivo, il vescovo Félix Dupanloup, applaudito da Pio IX, interpretò la proposizione distinguendo la *tesi* - condizione di armonia tra Chiesa e Stato, dalla *ipotesi* - condizione storica concreta. La questione si fece più complessa quando l'interpretazione teologica, sul finire del secolo, si mosse verso l'idea di tesi come unione tra Chiesa e Stato e di ipotesi come una concreta situazione storica da tollerare solo sinché i cattolici non avessero posto in essere la tesi. Cfr. «Origine de l'expression "La thèse et l'hypothèse"», in Gonnet, Dominique, S.J., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.

⁹⁸ Pubblicato a New York nel 1891, il libro narra la vita del fondatore della Congregazione dei sacerdoti missionari di san Paolo apostolo ed espone alcune dottrine di Hecker circa l'adeguamento della religione cattolica alle nuove condizioni dei tempi. Esempio, in questa riflessione, è il carteggio di Hecker con Orestes Brownson, convertiti entrambi al cattolicesimo nel 1844. Il dialogo tra i due prosegue per circa vent'anni, trattando i temi dell'anima, della chiesa in Europa e negli Stati Uniti – stretta tra il clero irlandese immigrato e le nuove generazioni, e la nazione, alle prese con la ridefinizione di self-government alla luce di una nuova idea di "popolo". In Gaustad, Edwin S. (ed. by), *A Documentary History of Religion in America*.

(docente di letteratura francese presso l'*Institut Catholique* di Parigi e già traduttore dei discorsi di John Ireland), trasformava il tentativo di mediazione tra cattolicesimo e protestantesimo di Hecker in un nuovo ideale di impegno di armonizzazione della dottrina cattolica con gli sviluppi scientifici moderni. La reazione fu immediata e molto forte: negli Stati Uniti, tra il clero di origine tedesca, timoroso di perdere fedeli e impegnato, in terra natia, nel *Kulturkampf*; in Curia, soprattutto tra i gesuiti di *Civiltà Cattolica* (Salvatore Brandi, Camillo Mazzella) vicini a Leone XIII e nel più ampio contesto europeo, tra il clero più conservatore. Dopo meno di un anno, infatti, fu nominata una commissione che studiasse la questione, delle cui indagini non rimase traccia⁹⁹. Il 2 gennaio 1899 l'enciclica contro l'americanismo era pronta per la pubblicazione: venti giorni dopo papa Leone XIII inviò la sua lettera apostolica, *Testem benevolentiae nostrae*, al Cardinale Gibbons¹⁰⁰.

L'enciclica si pone l'esplicito obiettivo di «additare alcuni punti da evitarsi e correggersi» e cita brevemente le «non poche controversie per talune opinioni espresse intorno al vivere cristiano» suscitate dalla biografia di Hecker, per poi concentrarsi sui criteri di disciplina e autorità ecclesiastici che condannavano quella forma di «libertà, per la quale, diminuita quasi la forza e la vigilanza dell'autorità, sia lecito ai fedeli abbandonarsi alquanto più al proprio arbitrio e alla propria iniziativa». Leone XIII volle evidentemente riportare l'attenzione sulla guida papale, infallibile e preposta alla Chiesa. Per questo, così conclude:

Da quanto dunque finora abbiamo esposto appare chiaro, diletto Figlio Nostro, che Noi non possiamo approvare le opinioni, il cui complesso alcuni chiamano col nome di "americanismo". - Con tale nome se si vogliono significare le doti speciali d'animo, che, come ogni nazione le proprie, ornano i popoli americani; ovvero lo stato delle vostre città, le leggi e i costumi di cui usate; non v'è ragione perché stimiamo di rigettarlo. Ma se tal nome si debba adoperare, non solo per indicare, ma anche per coonestare le dottrine sopra esposte, qual dubbio v'è che i venerabili Nostri fratelli vescovi dell'America saranno essi i primi a ripudiarlo e condannarlo come altamente ingiurioso a loro e a tutta la loro nazione? Sarebbe davvero quello

To the Civil War, Grand Rapids, Mich., William B. Eedermans Publishing Co., 1982, I, pp. 445-451. Sintomo del fermento che provocò in Europa la pubblicazione della biografia sono gli atti della sezione di scienze giuridiche, economiche e sociali del congresso scientifico internazionale di Friburgo dell'agosto 1897: tre interventi su ventidue affrontarono il tema dei rapporti Stato-Chiesa, unico argomento a ripetersi durante i quattro giorni di discussione. *Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques. Sciences juridiques, économiques et sociales*, Fribourg, Imprimerie et librairie de l'œuvre de Saint-Paul, 1898.

⁹⁹ Fogarty, Gerald P., «Reflections on the Centennial of "Testem Benevolentiae"», *U.S. Catholic Historian*, XVII, Winter 1999, p. 5. Per un approfondimento sulla vicenda dell'americanismo in Italia si veda Confessore, Ornella, *L'Americanismo cattolico in Italia*, Roma, Edizioni Studium, 1984.

¹⁰⁰ Fogarty, Gerald P., S.J., *The Vatican and the Americanist Crisis: Denis J. O'Connell, American Agent in Rome, 1885-1903*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1974, pp. 251-289.

sospettare esservi presso voi chi si immagini e voglia una chiesa in America, diversa da quella che abbraccia tutti gli altri paesi¹⁰¹.

John Ireland, allora a Roma, espresse il suo disappunto in una lettera inviata il 24 febbraio al paolista George Deshon: «Fanatics conjured up an ‘Americanism’, & put such before the Pope. Lepidi & Mazzella wrote the body of the letter. I cannot pray that God forgive them». L’11 marzo successivo il *Catholic Mirror* di Baltimora pubblicò un suo commento di rifiuto delle dottrine condannate dall’enciclica, sicuro di esprimersi a nome di tutti i cattolici e indignato dall’associazione di errori e stravaganze come quelle ai vescovi e ai fedeli statunitensi¹⁰². Effettivamente, in nessun passaggio dell’enciclica le dottrine condannate furono esplicitamente associate ai vescovi o ai fedeli, e fu così che la intese gran parte della stampa laica e cattolica. Nella sua lettera di risposta, datata 17 marzo 1899, Gibbons precisò che

all these questions, which, in circles outside the United States, certain people seemed to enjoy complicating during the past year, [but which] in this country count for nothing in public opinion. This doctrine, which I deliberately call extravagant and absurd, this Americanism as it has been called, has nothing in common with the views, aspirations, doctrine and conduct of Americans.¹⁰³

Nel difendere quindi l’operato dell’episcopato e della comunità cattolica tutta, Gibbons chiarì che la dottrina condannata «never has been and never will be – our Americanism»¹⁰⁴, lasciando intendere la generale incomprensione della realtà statunitense che aveva generato l’enciclica e gli studi che precedettero la redazione del testo. In una lettera inviata qualche tempo prima a O’Connell, espresse considerazioni più personali: «It is very discouraging to us that the American Church is not understood abroad, & that its enemies are listened to, & that they can lie with impunity»¹⁰⁵.

La reazione sulla stampa cattolica fu, in linea con quella più generale, piuttosto sommissa. L’interesse iniziale, soprattutto tra le pagine dei quotidiani, si ridusse notevolmente davanti alla discrepanza tra le dottrine condannate e la realtà quotidiana di ciascun credente. Alcuni giornali locali riportarono la vicenda, e tra le riviste cattoliche

¹⁰¹ «Testem benevolentiae. Condanna dell’americanismo» in Lora, Simionati, *Enchiridion*, cit., III, pp. 1802-1823.

¹⁰² Ellis, John T., *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore. 1834-1921*, II, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1952, pp. 67-68.

¹⁰³ Ivi, p. 71.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Ivi, p. 70.

l'interesse fu minimo e il disinteresse strategico: delle quattro in stampa¹⁰⁶, *Catholic World* non voleva sottolineare una questione nata proprio attorno al fondatore dell'ordine, padre Hecker, e *American Ecclesiastical Review*, di tradizione conservatrice, non voleva esporre in un conflitto troppo acceso coloro che, tra i propri ranghi, avevano preso parte alla vicenda - compresi alcuni modernisti europei¹⁰⁷.

Come suggerisce Gerald Fogarty, la critica espressa dall'enciclica non fu tanto all'americanismo politico (basato sul sistema costituzionale) e ecclesiastico (per cui Stato e Chiesa sono due istituzioni diverse ma non estranee) di cui O'Connell parlò a Friburgo, ma piuttosto dell'americanismo religioso, teologico, incentrato sull'individuo e sui principi democratici (sempre più discussi con l'avvicinarsi del nuovo secolo), che metteva in crisi l'organizzazione ecclesiale e la gestione dei rapporti con il laicato¹⁰⁸. Le dottrine condannate, peraltro, difficilmente potevano essere rintracciate in quel cattolicesimo *liberal* che veniva additato con l'appellativo di "progressista"¹⁰⁹. A ragione di questo si aggiunga inoltre che le accuse di Leone XIII nacquero principalmente in seguito alle reazioni scatenate dalla traduzione della biografia di padre Hecker, la cui introduzione, come già detto, utilizzava toni enfatici e poco fedeli al ritratto che Elliott tracciò in lingua originale.

La frattura fu presto ricomposta, in occasione del giubileo d'argento del pontificato leonino, quando il papa rispose alla lettera di congratulazioni del cardinale Gibbons con altrettanti complimenti per lo stato in cui verteva la chiesa statunitense. Considerata la situazione in Francia, in cui il governo di René Waldeck-Rousseau proponeva una profonda modifica nei rapporti tra le istituzioni statali e quelle ecclesiastiche, Leone XIII dichiarò di provare consolazione e piacere nel vedere come il cattolicesimo negli Stati Uniti fosse invece prospero e attivo¹¹⁰.

¹⁰⁶ Le riviste erano: *Catholic World*, prima rivista fondata nel 1865 dai paolisti, con vocazione di stampo culturale e letterario; *The American Catholic Quarterly Review*, fondata nel 1876 come strumento di divulgazione delle scoperte scientifiche, di esegesi, di storia della scienza e di studi sull'evoluzione; *Catholic University Bulletin*, organo di stampa della neonata università (1887); *American Ecclesiastical Review*, mensile per il clero di stampo pastorale, fondata nel 1889.

¹⁰⁷ McAvoy, Thomas T., *The Great Crisis in American Catholic History. 1895-1900*, Chicago, Henry Regnery Company, 1957, p. 345.

¹⁰⁸ Fogarty, Gerald P., «Reflections on the Centennial of "Testem Benevolentiae"», cit., p. 7.

¹⁰⁹ Cfr. L'analisi di George Fonsegrive in «Américanisme et Américains» ripresa in McAvoy, *The Great Crisis*, cit., pp. 313-316.

¹¹⁰ «Pope Leo XIII's Congratulations to the Church of the United States, April 15, 1902» in Ellis, *Documents*, cit., pp. 562-565.

Alla morte di Leone XIII, nel 1903, mentre in Europa il modernismo scuoteva le coscienze anche dei più conservatori¹¹¹, il clero statunitense appariva intorpidito nei suoi interessi politici, sociali ed ecumenici. Nonostante una piccola fioritura tra le riviste, fu inibito anche lo sviluppo di una vera e propria classe intellettuale, che assumerà una forma più definita soltanto cinquant'anni dopo. L'educazione scolastica, infatti, nonostante i seminari e l'istituzione recente di un'università cattolica nazionale, non riusciva a sopperire alle necessità di formazione delle masse degli immigrati e alla posizione di frontiera di molte delle realtà cattoliche. La teologia insegnata nelle scuole era ancora importata dall'Europa (a mezzo di manuali e di riviste lette da pochi vescovi) e il poco che veniva prodotto sul tema in loco non aveva circuiti di diffusione nazionale. Per questo, sei anni dopo *Testem benevolentiae*, benché in diverse occasioni le riviste cattoliche avessero pubblicato i contributi di coloro che venivano identificati come “modernisti” (tra cui gli statunitensi erano un numero davvero ridotto), la pubblicazione dell'enciclica *Pascendi dominici gregis*, con la quale Pio X condannava gli errori del modernismo, riscosse poche, debolissime reazioni. Il modernismo era esplicitamente un fenomeno teologico legato all'adattamento del dogma al pensiero moderno *in toto*, non a una specifica congiuntura politica o sociale, per cui difficilmente si adattava al pensiero del pragmatico clero statunitense, intellettualmente acerbo e debolmente erudito. In parte, questa reazione è da attribuire anche alla difficoltà di definire con precisione cosa fosse il modernismo e quale l'idealtipo di modernista. Secondo John Tracy Ellis, «he was a philosopher, a believer, a theologian, an historian, a critic, an apologist, and a reformer»¹¹².

Era difficile quindi trovare una connessione tra l'Americanismo di fine Ottocento e il modernismo vivo del decennio successivo. L'Americanismo fu il frutto della passività teologica della comunità cattolica e dello spirito di frontiera (geografica e scientifica), nuova condizione in cui il dibattito pubblico dedicava sempre meno tempo alla teologia e più all'applicazione pratica dei precetti e dei dogmi nella vita quotidiana. Non intendeva, per questo, rimpiazzare la dottrina della grazia e dei sacramenti con le sole virtù naturali in nome del pragmatismo, per ridurre al minimo comune denominatore tutti i fedeli, pur di attrarli verso il cattolicesimo. Il tentativo era piuttosto quello di adattarsi a vivere in una realtà a maggioranza non cattolica, in cui era necessario, per partecipare alle attività

¹¹¹ Houtin, Albert, *Histoire du Modernisme Catholique*, Paris, s.l., 1913, p.114.

¹¹² Ellis, John T., *The Catholic Priest in the United States: Historical Investigations*, Collegeville, MN, Saint John's University Press, 1971, p. 335.

politiche, sociali, ed economiche, accettare il pluralismo religioso e confrontarsi con il pensiero modernista protestante ed ebraico coevo¹¹³.

Da alcuni, l'americanità e l'americanismo furono considerati la versione statunitense di quella modernità e di quel movimento modernista che minacciava, in Europa, di relegare la religione interamente alla sfera privata. Nelle parole di James J. Hennesey, s.j., tale collegamento era una distorsione, un tentativo malriuscito di cercare di assegnare a un ambiente così diverso da quello europeo (peraltro al suo interno disomogeneo) categorie condizionate dalla stessa esperienza europea, in cui il pensiero teologico sorgeva in contesti politici e sociali radicalmente differenti. Altri studiosi, di cui il capofila è Albert Houtin, sostengono che in realtà l'americanismo sia stato un movimento strettamente collegato a quello modernista europeo *in globo*, per cui citano autori come William Laurence Sullivan¹¹⁴, i quali, in modo "pre-modernista", subito dopo la pubblicazione di *Pascendi dominici gregis* focalizzarono la propria riflessione sul binomio libertà/autorità, invece che su quello dogma/fede o rivelazione/tradizione, tipici, appunto, del modernismo europeo¹¹⁵.

Il modernismo in Europa trasse le sue origini nella riflessione liberale della metà dell'Ottocento, che vedeva protagonisti Giovanni Battista De Rossi in Italia, Abbé Loius Duchesne (maestro di Alfred Loisy) in Francia, John Henry Newman e Lord Acton in Inghilterra. Concentrati sull'interpretazione storica, l'apologetica, la politica e le scienze sociali, soltanto dopo la morte di Leone XIII assunsero un approccio più radicale,

¹¹³ William Hutchison sostiene che nel protestantesimo *liberal* era presente un "impulso modernista" già prima del 1900. Cfr. Hutchison, William, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976. Ciò che in linea generale, secondo Scott Appleby, lo accomunava al pensiero ebraico modernista erano la comune convinzione che l'età moderna offrisse l'opportunità di una totale ricostruzione delle idee alla base della teologia, del dogma e della religione; che ci fosse una reale richiesta di una sintesi obiettiva del pensiero moderno e della fede; che un modello di religione evoluzionista promettesse una reale continuità con le verità del passato e il progresso verso una loro espressione e realizzazione più ampia. Cfr. Appleby, R. Scott, *Church and Age Unite: the modernist Impulse in American Catholicism*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1992, p. 79. Rappresentante in ambito cattolico di un impulso modernista ancora acerbo fu John Lancaster Spalding, il quale nel discorso tenuto nella primavera del 1900 a Roma, *L'educazione e l'avvenire della religione*, prese posizione sulla libertà di ricerca, i rapporti tra scienza e fede e la separazione tra Stato e Chiesa. Spalding, John L., *Religion, Agnosticism, and Education*, Chicago, IL, McLurg & Co., 1902, pp. 147-192. Cfr. Confessore, *L'americanismo cattolico*, cit. pp. 127-138.

¹¹⁴ Sullivan, William L., *Letters to His Holiness Pope Pius X. By a Modernist*, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1910.

¹¹⁵ Reher, Margaret M., «Americanism and Modernism. Continuity or Discontinuity?», *U.S. Catholic Historian*, I, Summer 1981, pp. 87-103. Cfr. McAvoy, Thomas T., «Liberalism, Americanism, Modernism», in AA.VV., *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia*, LXII, Dec. 1952, pp. 225-231.

presentandosi come un vero e proprio movimento¹¹⁶. La discussione che prese invece piede a cavallo tra il XIX e il XX secolo negli Stati Uniti era di carattere costituzionale e istituzionale, sul rapporto tra sfere dell'agire pubblico e tra interessi che in quello stesso pubblico testimoniavano istanze diverse, con le quali intendevano influenzare dinamiche ed equilibri. Americanismo e modernismo erano, sì, collegati, ma a due modernità nate in due contesti diversi, seppur coeve. Nessuno dei protagonisti del dibattito negli Stati Uniti (docenti, seminaristi, riviste di settore) si definì apertamente modernista – preferendo piuttosto definirsi velatamente *liberal*, nonostante l'appellativo, già prima della condanna, non avesse una connotazione positiva. Neanche l'esperienza maturata nel seminario di St. Joseph, NY, l'unica che si potrebbe definire più apertamente modernista, espresse mai, attraverso il proprio organo di stampa *New York Review*, critiche aperte al principio di autorità religiosa¹¹⁷. Ciò che rimase invece chiaro e costante, anche dopo la condanna papale, fu l'Americanismo, impegnato a ridurre l'inevitabile tensione tra le prerogative della cittadinanza statunitense e quelle della fede, convinto che l'unicità delle circostanze politiche, religiose ed ecclesiastiche degli Stati Uniti avrebbero genuinamente favorito il cattolicesimo.

Secondo Scott Appleby, i modernisti statunitensi non riuscirono a sviluppare un'argomentazione tanto sofisticata quanto quella europea per due fattori: mancarono di una tradizione teologica nazionale e la Chiesa statunitense non fornì loro il sostegno istituzionale necessario all'indagine. Per questo motivo rimasero alle dirette dipendenze dei modernisti europei, di cui si fecero interpreti, limitandosi a cercare l'applicazione degli stessi principi nel proprio contesto¹¹⁸. Inoltre, non si dimentichi la natura della comunità cattolica di quei primi anni del Novecento: migrante, povera, bisognosa di assistenze primarie, seguita da una gerarchia formata per l'intervento nel sociale, più che per la speculazione intellettuale. Ciononostante, cominciò ad emergere l'esigenza di un sistema intellettuale, di una teologia e di una ecclesiologia che fornissero l'inquadramento teorico alla fede della specifica Chiesa statunitense. Il clero e il laicato non mancavano di spirito di indagine: mancavano piuttosto di un atteggiamento critico nei confronti delle tendenze intellettuali che arrivavano dall'Europa e di un'opinione pubblica cattolica costituita e cosciente di sé, che potesse ricevere con i giusti strumenti le suggestioni che il clero avrebbe inviato dal pulpito.

¹¹⁶ Ratté, John, *Three modernists. Alfred Loisy, George Tyrell, William L. Sullivan*, London and Sydney, Sheed and Ward, 1968, pp. 5-25.

¹¹⁷ Appleby, *Church and Age Unite*, cit., p.7.

¹¹⁸ *Ibidem*.

E' difficile valutare l'impatto che le teorie moderniste e americaniste ebbero sul clero che si formò tra il 1900 e il 1910. Ancora più difficile è comprendere in che modo le stesse teorie siano poi entrate nella pastorale e nelle comunità cattoliche locali. Sicuramente le teorie evoluzioniste e il nuovo approccio scientifico colpirono insegnanti, discenti e fedeli con un impatto profondamente diverso a seconda del contesto geografico e del ruolo di ciascuno nella comunità e nella sua storia. Di questo si è cercato di dare testimonianza nei paragrafi precedenti, mentre rimangono aperti alcuni aspetti del sistema educativo che meritano un'attenzione specifica.

Per quanto la religione avesse perso la sua centralità nella vita intellettuale delle università non cattoliche, in quelle cattoliche si riscoprì il Tomismo, per cui furono istituiti centri di studio della legge di natura e di medievistica come l'Università di Lovanio, di Toronto e di Notre Dame. L'enciclica leonina *Aeterni Patris* fu su questo indirizzo maestra, poiché sancì la superiorità della Scolastica di Tommaso d'Aquino, la quale fu poi ripresa da Pio X, che le affidò il ruolo di specifico rimedio agli errori del modernismo. Secondo il pontefice, infatti, il sistema di pensiero razionale e obiettivo avrebbe preservato i valori spirituali, intellettuali e umani corrotti dalla società moderna. Il Neoscolasticismo divenne così la base cognitiva degli intellettuali statunitensi cattolici tra gli anni Venti e Quaranta del Novecento¹¹⁹, in cui scoprirono una fonte di unità di pensiero sulla quale costruire percorsi diversi. Considerato inoltre il ruolo primario giocato dai gesuiti nell'educazione cattolica in generale¹²⁰ e all'interno del sistema scolastico statunitense nello specifico - in termini di presenza storica¹²¹, di composizione del corpo docente, di formulazione dei contenuti, di formazione del clero, e non in ultimo nella vita di John Courtney Murray, è allora utile comprendere quali mutamenti intercorsero nel sistema nei primi decenni del Novecento.

¹¹⁹ Il Neo-Tomismo non fu preso nel suo insieme come un monolito: in quegli anni il cattolicesimo statunitense subì l'influenza di pensatori francesi come Jacques Maritain e Etienne Gilson. Quest'ultimo, ad esempio, il cui operato contribuì ad avvicinare il connazionale Thomas Merton al cattolicesimo, applicò un approccio storico alla filosofia dell'Aquinate. Maritain si focalizzò principalmente sul Corpo Mistico di Cristo e il laicato, insistendo sul messaggio cristiano nel mondo moderno. Margaret Reher contrappone brevemente, ma in modo molto efficace, le due figure del domenicano John T. McNicholas e Fulton J. Sheen, consacrato vescovo nel 1951: il primo antiamericanista e antimodernista, si impegnò per la crescita intellettuale dei preti diocesani; il secondo, intellettuale largamente conosciuto per via dei suoi programmi radio-televisivi, era più attento alla giustizia sociale, al dialogo e all'educazione dell'intera comunità. Cfr. Reher, Margaret M., *Catholic Intellectual Life in America. A Historical Study of Persons and Movements*, New York, MacMillan Publishing Company, 1989, pp. 114-118.

¹²⁰ Cfr. Duminuco, Vincent J., S.J. (ed. by), *The Jesuit Ratio Studiorum, 400th Anniversary Perspectives*, New York, Fordham University Press, 2000. In particolare cfr. O'Malley, John W., S.J., «How the First Jesuits Became Involved in Education», pp. 56-74.

¹²¹ La prima università fondata negli Stati Uniti fu la Georgetown, nel 1789, ad opera del primo vescovo statunitense e gesuita John Carroll.

John Courtney Murray lasciò il quartiere di Jamaica molto presto, quando appena dodicenne fu iscritto alla scuola superiore gesuita St. Francis Xavier, a Manhattan, che concluse nel 1920. Il 31 luglio dello stesso anno entrò nella Compagnia di Gesù della provincia di New York e frequentò il Weston College (MA) e il vicino Boston College, dove ottenne il suo *Bachelor's degree* nel 1926 e il *Master's degree* nel 1927, in studi classici e filosofici. Il metodo di studio seguito da Murray fu quello generalmente utilizzato dalle scuole gesuitiche, la *Ratio Studiorum*, che prevedeva un piano educativo su tre livelli: il primo di stampo umanistico, il secondo di tipo filosofico e il terzo teologico, della durata complessiva di circa sette anni. Negli anni in cui Murray cominciò il suo percorso scolastico la *Ratio* fu però messa ampiamente in discussione dal consolidamento del sistema scolastico pubblico, che imponeva l'omogeneità dei livelli di formazione degli studenti. Per questo motivo gli istituti superiori e i *college* cattolici dovettero adattarsi e ridurre le tempistiche dei propri corsi, così da renderli integrabili con il sistema nazionale.

L'espansione repentina del sistema universitario nel primo quarto di secolo coinvolse in modo massiccio il mondo cattolico, all'interno del quale, oltre all'educazione seminariale classica, furono istituite facoltà di medicina, farmacia, legge, economia e persino di studi diplomatici e giornalismo. Contemporaneamente prese forma lo *university movement*, che proponeva una connessione diretta tra l'avanzamento della carriera degli insegnanti e il loro livello di educazione. Nell'ambito cattolico, il movimento costituì una forma di modernizzazione: come riporta Gleason, «it represented a response to both the galloping professionalization of one aspect of American life after another, and to the mobility aspiration of American Catholics, increasing numbers of whom perceived the connection between higher education and enhanced life changes»¹²². In questo modo il sistema nazionale e quello cattolico condividevano la responsabilità di gestione del sistema e dell'educazione dei professionisti, docenti compresi.

Il caso del Boston College, frequentato da Murray tra il 1920 e il 1927 è particolarmente esemplificativo di questa nuova sintonia. Nella città di Boston il sistema scolastico cattolico era meno strutturato che in altre realtà, per cui il grande numero di immigrati irlandesi che si stabilirono sul territorio frequentò le scuole pubbliche. Questo portò i cattolici, nel primo decennio del Novecento, a costituire circa un quarto del corpo insegnante della città e a coprire buona parte dei ruoli di sovrintendenza. Il dato è degno di nota: le scuole cattoliche nacquero nel XIX secolo proprio dall'esigenza di sottrarsi al

¹²² Gleason, Philip, *Contending With Modernity. Catholic Higher Education in the Twentieth Century*, New York, NY, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 96.

dominio protestante nelle scuole pubbliche e di creare spazi in cui i cattolici non dovessero subire discriminazioni e potessero costruire un proprio senso di comunità. Il sistema si sosteneva sull'esigenza di difendere un insieme di valori e tradizioni profondamente diverso da quello *mainstream*. I costi dell'educazione era inoltre ridotti, per le famiglie, dall'impiego del clero, che consentiva ai genitori immigrati di iscrivere i loro figli in una scuola che garantiva loro il sostegno della collettività e la formazione di base (linguistica e professionale) utile ai giovani per inserirsi nel mercato del lavoro.

La rete sociale cattolica incentrata sulla famiglia, la parrocchia, la scuola parrocchiale e il quartiere impediva però la creazione di un sistema ampio, coordinato a livello regionale e nazionale. I localismi inibivano la raccolta fondi e impedivano l'allocazione efficiente delle risorse. Nella decade successiva alla prima Guerra mondiale, la situazione era infatti critica: a fronte di un 17 per cento della popolazione totale che frequentava il *college*, soltanto il 7 per cento era cattolico. Gli esiti degli sforzi di organizzazione e di raccolta dei fondi da destinare all'ampliamento degli spazi e dei programmi cominciarono ad emergere soltanto dopo la seconda Guerra mondiale, quando la frequenza del *college* superò il 30 per cento della popolazione cattolica stimata, avvicinandosi così alla tendenza più generale delle denominazioni protestanti¹²³. Nonostante l'omogeneizzazione dei sistemi, i modelli educativi rimasero profondamente diversi: l'accademica cattolica si oppose fortemente alla separazione dell'insegnamento della religione dai *curricula* universitari, come invece avveniva nelle altre università e scoraggiò così lo scambio di contenuti tra insegnanti e studenti cattolici e protestanti. Secondo William O'Brien, nonostante i grandi sforzi compiuti nei primi trent'anni del XX secolo, gli istituti cattolici «failed to grasp the opportunity to develop their own American school of Catholic political and social thought¹²⁴». Tale fallimento sarebbe da attribuire alla mancata auto-coscienza di un potere, di un ruolo reale da poter giocare all'interno dell'*intelligenza* nazionale, che rimase tale almeno sino agli anni Cinquanta, quando, come vedremo in seguito, gli intellettuali fecero uno sforzo di riflessione sui punti di debolezza del sistema e parte della comunità cattolica entrò a far parte della *middle class* nazionale.

¹²³ La scolarizzazione degli ebrei raggiunse livelli molto più alti sin dalla Grande guerra, quasi triplicando quella cattolica al termine del secondo conflitto mondiale. Cfr. Greeley, *The American Catholic*, cit., p. 41.

¹²⁴ O'Brien, William, «American Catholic Higher Education and the Challenges of the Right to Know», in Drinan, Robert F. (ed. by), *The Right to Be Educated*, Washington, DC, Cleveland, OH, Corpus Publications, 1968, p. 182. Cfr. Greeley, Andrew M., Rossi, Peter H., *The Education of Catholic Americans*, Chicago, IL, Aldine Publishing Company, 1966.

In questo inevitabilmente la condanna dell'americanismo prima e del modernismo poi giocarono un ruolo non secondario. Per quanto i due movimenti di emancipazione avessero obiettivi soltanto in parte comuni, le pronunce papali colpirono il clero statunitense, vera macchina dell'educazione cattolica, proprio nel primo momento di elaborazione di un pensiero vergine, proprio, e di riflessione sull'esperienza storica che lo aveva visto attore e di cui ambiva a diventare protagonista. Ciononostante i gesuiti, consapevoli dell'occasione offerta dai tempi, divennero *leader* del mutamento che coinvolse numerosi istituti da loro condotti, come il Boston College, e ancor più le riviste che dirigevano, *America*, *Civiltà Cattolica* e *Woodstock Letters*, le cui vicende saranno riprese nel prossimo capitolo¹²⁵.

¹²⁵ Cfr. Leahy, William P., S.J., *Adapting to America. Catholics, Jesuits, and higher Education in the twentieth Century*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1991, pp. 33-56.

1.8. If I were the pope in Rome. *L'antiamericanismo di Roma.*

Nel settembre del 1928 Walter Lippmann scriveva a Charles Marshall

The election of Governor Smith would constitute a much more real menace to the Papal claims than to the American constitution [...] I believe that the inevitable tendency of American Catholicism is away from Rome, and that the naive and wholly sincere declaration of Governor Smith truly expresses the average mind of American Catholic laymen. In view of the immense relative importance of the American Catholics, owing to their economic power, I should, if I were the Pope in Rome, be greatly disturbed at anything which tended to draw Catholics away from their isolation as a special class and to absorb them into the spiritual community of American life¹²⁶.

L'unicità del percorso della Chiesa negli Stati Uniti generò a Roma, come appena delineato, la paura che una singola esperienza nazionale potesse produrre sacche di resistenza all'autorità papale in nome di un'autonomia, una *self-rule*, che avrebbe potuto avvicinare i fedeli alle dottrine moderne. La condanna dell'americanismo, la modifica del meccanismo di selezione dei vescovi¹²⁷ e la nomina alle cariche più alte di vescovi che avrebbero evitato la crisi non riuscirono comunque ad arginare quell'esigenza di trasformazione che la storia del cattolicesimo statunitense di questi anni testimonia. Gli schemi di interpretazione eurocentrici romani non colsero però l'essenza di questa trasformazione, che volle essere riforma e non rivoluzione: tanto nella questione dell'americanismo quanto nella fondazione della NCWC non si manifestò mai la volontà di proporre un'alternativa alla tradizione né tantomeno una forma di antagonismo all'autorità papale, quanto piuttosto la ricerca di una forma di emancipazione politica e di una forma propria di azione all'interno della società statunitense¹²⁸.

Chiuso tra il crescente ruolo politico e finanziario della gerarchia statunitense da una parte e le proprie difficoltà di interpretazione e azione in un territorio le cui dinamiche erano difficili da cogliere, Pio XI (con l'importante ausilio del card. Pacelli) optò ancora una volta per la nomina strategica di alcuni *leader*, che per la loro posizione di raccordo tra le due sponde dell'oceano avrebbero favorito il dialogo all'interno della Chiesa e tra questa e il governo statunitense. Tra il settembre del 1932 e l'agosto del 1933 Francis Spellman, uomo di curia, fu nominato vescovo ausiliario a Boston; Amleto Cicognani, canonista,

¹²⁶ Shelley, «“What the Hell is an Encyclical?”», cit., p. 21.

¹²⁷ Nel 1917, il nuovo Codice di diritto canonico stabilì al suo capitolo II, can. 377 la nomina per mano del pontefice, dietro suggerimento della conferenza dei vescovi, abolendo tutti i diritti di nomina o presentazione delle autorità civili. Cfr. *Codice di diritto canonico*, libro II, sezione II, titolo I, capitolo II, in http://www.vatican.va/archive/ITA0276/_P1D.HTM, consultato il 18 ottobre 2012.

¹²⁸ Bonazzi, Tiziano, «Presentazione», in Wiebe, *La Democrazia Americana*, cit., pp. 16-17.

divenne delegato apostolico negli Stati Uniti e Edward Mooney, direttore spirituale del Collegio nordamericano a Roma, fu assegnato come arcivescovo alla diocesi di Rochester. A dimostrazione dell'ironia degli eventi e della strategia della NCWC, quest'ultimo fu eletto direttore della *Conference* per il triennio 1936-1939 e poi dal 1941 al 1945¹²⁹. La nomina di queste nuove figure rassicurava gli ambienti curiali sulla fedeltà degli orientamenti dell'episcopato statunitense e allo stesso tempo diede legittimità alle nuove strutture, come la NCWC, che esso aveva prodotto. Ciò che le nomine inevitabilmente non riuscirono a cambiare, fu la tendenza dei vescovi a definire la propria soggettività, calata nella storia del cattolicesimo statunitense e forte del nuovo ruolo politico riconosciutogli a Capitol Hill.

L'immagine delineata del contesto in cui il cattolicesimo statunitense fiorì nel primo quarantennio del secolo mette dunque in luce la genesi di orientamenti politici contrapposti, in campo conservatore quanto in campo progressista, o per meglio dire *liberal*, ma con una differenza sostanziale tra i due schieramenti. Mentre i conservatori godevano di una tradizione meno recente, legata anche all'intrinseco conservatorismo dell'istituzione ecclesiale, il nuovo cattolicesimo *liberal* prese forma soltanto a partire degli anni appena considerati, per coinvolgere progressivamente il clero¹³⁰, i cattolici impegnati in politica e la più ampia società civile. Seguendo l'analisi di Gary Gerstle sul liberalismo statunitense del XVIII e XIX secolo¹³¹, si potrebbe sostenere che i *liberal* cattolici, sul finire dell'Ottocento, abbiano fatto propri i principi fondativi del liberalismo (emancipazione, razionalità, progresso), declinandoli secondo dottrina e secondo la propria esperienza storica. Sino agli anni Trenta il movimento era formato principalmente dal clero, il cui gruppo si era ridotto in corrispondenza delle condanne papali di inizio secolo. Le grandi masse vi presero parte invece grazie agli esiti del Progressismo degli anni Venti - durante i quali il mondo *liberal mainstream* si affiancò al Partito democratico - e all'avvicinamento tra istanze *liberal* in campo sociale e dottrina cattolica durante gli anni del *New Deal*. Nel passaggio tra questi due momenti hanno giocato un ruolo chiave la NCWC e coloro che, nel clero, si impegnarono ad americanizzare culturalmente e moralmente gli immigrati con l'obiettivo di trasformarli in cittadini, con un proprio senso di appartenenza e lealtà alla nazione. Gli stessi attori furono anche maestri nell'evitare che

¹²⁹ Fogarty, *The Vatican and the American Hierarchy*, cit., pp. 240-243.

¹³⁰ Cross, Robert D., *The Emergence of Liberal Catholicism in America*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1958.

¹³¹ Gerstle, Gary, «The Protean Character of American Liberalism», *The American Historical Review*, XCIX, Oct. 1994, pp. 1043-1073.

questa transizione portasse alla distruzione dei legami ultimi che tenevano le masse di cattolici uniti, a prescindere dalle singole nazionalità: la fede, le istituzioni ecclesiastiche e la comunità. Al pari di coloro che, pur non essendo cattolici, presero parte alla compagine *liberal* dello stesso mondo Progressista, essi si impegnarono a mantenere vivi alcuni retaggi del Vecchio mondo, convinti che conservare l'aspetto religioso dell'identità nazionale di provenienza potesse essere linfa per un nazionalismo statunitense condiviso.

Ciononostante rimasero alcune sacche di resistenza, di cui il separatismo cattolico contribuì a mantenere un forte sentimento di diffidenza. Il sistema educativo fu il più bersagliato dall'esterno - per le sostanziali differenze nella gestione dei *curricula* e per il potere che un sistema educativo parallelo e autoritario avrebbe potuto generare - e il maggiormente difeso dall'interno, perché costruiva l'identità dei cattolici statunitensi e preservava la loro educazione morale e religiosa.

CAPITOLO II
Tra Europa e Stati Uniti

2.1. L'educazione dei cattolici. Clero e laicato a confronto.

Nel capitolo precedente si è dimostrato come il primo trentennio del Novecento fu per i cattolici statunitensi il tempo della presa di coscienza della propria identità come componente etnica del paese e al tempo stesso come realtà specifica della Chiesa universale. L'impegno nella vita politica nazionale e l'organizzazione di strutture assistenziali negli anni della Grande Depressione fecero seguito a nuove forme di organizzazione sia negli Stati Uniti che nella più ampia cornice delle cariche ecclesiastiche: la Conferenza episcopale statunitense si rese protagonista nell'ideazione di nuove strutture istituzionali capaci di convogliare gli interessi dei cattolici in meccanismi di azione all'interno della realtà ecclesiastica atlantica e di quella politica nazionale. Il processo non avvenne senza traumi: il mutamento delle condizioni politiche e sociali dei cattolici principalmente nell'area del nord-est e nelle grandi città provocò il rinvigorimento della retorica anti-cattolica e delle associazioni ne divennero il vessillo, soprattutto nel Sud del paese. Anche all'interno della Chiesa, la nuova forza dell'episcopato e del laicato statunitensi produsse non pochi allarmi: la sovrapposizione del movimento modernista con l'Americanismo e la paura che il clero statunitense guadagnasse un ruolo di eccessivo protagonismo nell'economia ecclesiastica atlantica generarono forti resistenze a Roma e in una parte dello stesso clero statunitense, principalmente di origini tedesche e irlandesi. Ciononostante, il nuovo ruolo politico dei cattolici e il protagonismo esercitato nella *National Recovery Administration* permise loro di dimostrare l'appartenenza ad un solo insieme di valori sociali e l'interesse al buon governo della nazione. L'acquisto di più ampi poteri economico-finanziari e l'astuta gestione di particolari eventi nella storia delle relazioni tra Stati Uniti e Santa Sede fece, inoltre, del clero statunitense un prezioso alleato e un frequente interlocutore - formale e informale - per la curia romana.

Nonostante le differenze che contraddistinsero ciascun gruppo nazionale, il miglioramento dei livelli di educazione della comunità cattolica, nel suo complesso, aggiunse al quadro appena delineato una nuova frontiera. La maggior parte dei cattolici frequentava scuole confessionali e i docenti cattolici si riversavano principalmente sul medesimo sistema, ma, come ha ampiamente argomentato Andrew M. Greeley, il fattore confessionale non danneggiò, sul lungo periodo, l'emancipazione economica e intellettuale della comunità cattolica. Come si vedrà di seguito, infatti, l'avanzamento degli studi fu fondamentale per la costituzione di un gruppo intellettuale cattolico, capace di creare le condizioni per un ripensamento dell'identità cattolica in seno alla società nazionale e della specificità statunitense all'interno della Chiesa universale.

Una ricerca condotta nel 1977 da Andrew Greeley registrò la diffusione, nella comunità accademica (e in particolare tra i sociologi), dell'idea che i cattolici fossero intellettualmente meno preparati perché poco portati alla curiosità e all'originalità che guidano la ricerca scientifica: si riteneva, infatti, che l'obbedienza avesse la meglio sull'autonomia e che lo spirito comunitario esclusivo (altrimenti definito *ghetto mentality*) inibisse la carriera scientifica, riducendo la competizione e la produttività¹³². L'idea che i cattolici statunitensi fossero anti-intellettuali era stata peraltro condivisa lungo tutto il ventennio precedente dagli stessi cattolici. Thomas O'Dea, pur constatando l'ampia diffusione del sistema educativo cattolico sul territorio nazionale, vedeva la vita intellettuale cattolica degli anni Cinquanta ancora dipendente dai movimenti europei e dalla traduzione di opere europee. Gli faceva eco il gesuita Gustave Weigel, secondo cui la comunità cattolica ignorava persino cosa fossero lo studio e la ricerca di tipo professionale. Il problema era, per i due, legato alla mancanza di curiosità intellettuale - che in alcuni casi nasceva dalla paura delle scoperte scientifiche, al dominio del clero sulle attività del laicato e alla sua disattenzione per l'ordine temporale delle cose¹³³. In accordo con le idee di O'Dea e Weigel, John Tracy Ellis inserì i cattolici in più ampio anti-intellettualismo statunitense, dovuto all'incapacità degli intellettuali «to enlist the great mass of their countrymen in the common cultural and intellectual enterprise necessary for the Republic's progress and security»¹³⁴. Ellis non fu l'unico a descrivere l'immagine del mondo intellettuale statunitense in modo così critico: l'idea che la massificazione della cultura avrebbe potuto provocare il rifiuto dell'elitismo e dell'intellettualismo era particolarmente diffusa, soprattutto negli ambienti *liberal*, che ad essa associavano i problemi legati alla diversità sociale, alle agitazioni giovanili e ai gruppi di docenti dissidenti.

È evidente che analisi di questo tipo sottovalutarono ampiamente le difficoltà che la comunità cattolica aveva dovuto attraversare per acquisire la capacità di azione politica,

¹³² Greeley, *The American Catholic*, cit., pp. 69-73.

¹³³ Greeley, *The American Catholic*, cit., p. 71. Cfr. O'Dea, Thomas F., *American Catholic Dilemma: an Inquiry into the Intellectual Life*, New York, NY, New American Library, 1962, l'introduzione è di Weigel e il testo è stato scritto nel 1958; Weigel, Gustave, «American Catholic Intellectualism. A Theologian's Reflections», *Review of Politics*, XIX, Jul. 1957, pp. 275-307.

¹³⁴ Ellis, John T., «American Catholics and the Intellectual Life», in *Thought*, XXX, Autumn 1955, pp. 351-388, in <http://alumni.online.bc.edu/content/dam/files/offices/mission/pdf1/cu25.pdf>, consultato il 22 giugno 2010. Non è semplice individuare punti di contatto o di disaccordo tra gli studiosi che si occuparono del tema, poiché ciascuno di loro assegnò significati diversi alle parole "intellettuale", "intellettualismo" e "anti-intellettualismo". Per alcuni, il termine "intellettuale" sarebbe dovuto essere riservato a coloro i quali fossero abitualmente impegnati in una varietà di operazioni mentali. Altri invece, come Andrew Greeley, misuravano il livello di "intellettualismo" cattolico sulla base del miglioramento delle carriere scolastiche. Per altri ancora, era necessario "de-romanizzare" il cattolicesimo statunitense perché questo potesse entrare nelle cerchie intellettuali. Cfr. Gleason, Philip, *Keeping the Faith. American Catholicism: Past and Present*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1987, pp. 75-76.

prima ancora che intellettuale, necessaria per abbandonare la *ghetto mentality* e andare oltre la *lower class* in cui gli immigrati italiani e dell'Est europeo si erano riversati¹³⁵. Persisteva, inoltre, un forte divario tra l'educazione ricevuta in patria e in Europa dal clero e quella su cui invece investì una parte della comunità cattolica statunitense (tra il 18 e il 25%), che fece tesoro del boom post bellico e del *G.I. Bill*, che offriva fondi governativi destinati a finanziare percorsi universitari ai reduci della guerra¹³⁶. Secondo Elisabeth Edmondson¹³⁷, quest'ultimo ebbe un impatto particolarmente forte sui cattolici più che su ogni altro gruppo religioso, per il numero di membri della comunità che presero parte al programma, per la coincidenza tra le prime fasi di dispiegamento delle forze militari e una fase transitoria del sistema educativo cattolico - che in quegli anni si espanse e cominciò ad arruolare studenti non cattolici - e, infine, per il dibattito pubblico sul finanziamento alle scuole confessionali che proprio in quegli anni si fece quanto mai pressante.

Negli anni Venti e Trenta del Novecento, era difficile che i laici riuscissero a studiare ed ottenere le qualifiche accademiche necessarie per essere assunti come amministratori o insegnanti nelle scuole superiori e nelle università¹³⁸. Questo era dovuto alle diverse opportunità che si prospettavano a laici, ordini religiosi e sacerdoti: procedere con l'educazione sino ai livelli richiesti per alte professionalità implicava la disponibilità di risorse economiche che spesso le famiglie non avevano a disposizione e i *college* pubblici, gestiti dagli stati, furono una minoranza almeno sino agli anni Cinquanta. I *college* cattolici erano invece privati, orientati alla formazione del clero o di professionisti e finanziati quasi

¹³⁵ Per il primo studio sul legame tra lo status di immigrati e la vita intellettuale si dovrà attendere circa un decennio, con il saggio di Philip Gleason, «Immigration and American Catholic Intellectual Life», *Review of Politics*, XXVI, Apr. 1964, pp. 147-173.

¹³⁶ Il *Servicemen's Readjustment Act* fu emanato nel 1944 per stabilire un insieme di servizi offerti dal governo agli ex-combattenti della Seconda guerra mondiale. Più di due milioni presero parte al programma, il quale, tra le altre misure - e assolutamente non tra le priorità, prevedeva il finanziamento dei costi dell'istruzione universitaria. Inizialmente studiato per evitare i numerosi casi di depressione successiva al rientro in patria e la disoccupazione, fu poi definito «the most important educational and social transformation in American history». L'inserimento nel sistema educativo di tutti i reduci avrebbe, secondo i piani del Congresso, scongiurato la simpatie totalitarie che erano nate tra le vittime della Grande depressione in Europa, riconosciuto il valore dei soldati tornati in patria e colmato le lacune del mercato del lavoro ancorato a dinamiche belliche. La partecipazione in termini di quantità di iscritti e di qualità degli studi sorprese anche i più ottimisti: il 37% degli ex-combattenti prese parte al programma, ottenne voti più alti dei loro compagni e assunse posizioni di primo piano a scuola e nell'ambito professionale. Cfr. Olson, Keith W., «The G.I. Bill and Higher Education: Success and Surprise», *American Quarterly*, XXV, Dec. 1973, pp. 596-610; Bound, John, Turner, Sarah, «Going to War and Going to College: Did World War II and the G.I. Bill Increase Educational Attainment for Returning Veterans?», *Journal of Labor Economics*, XX, Oct. 2002, pp. 784-815.

¹³⁷ Edmondson, Elisabeth A., «Without Comment or Controversy: the G.I. Bill and Catholic Colleges», *Church History*, LXXI, Dec. 2002, pp. 820-847.

¹³⁸ Per un'analisi più approfondita dei problemi legati all'inserimento del laicato nel sistema educativo, legati al tipo di preparazione, alle discordie in merito all'interno del clero, a problemi di tipo finanziario e a questioni più marcatamente ideologiche, cfr. Leahy, *Adapting to America*, cit., pp. 93-115.

interamente con le rette degli studenti e altre donazioni private, la cui gestione era affidata principalmente agli ordini religiosi. Durante la guerra, però, i rapporti tra settore pubblico e sistema educativo cattolico si svilupparono in maniera consistente: gli istituti cedettero parte degli spazi delle università per l'addestramento dell'esercito e modularono programmi e orari secondo le esigenze delle forze armate. Il *Bill*, inoltre, rafforzò il legame: nel 1947 le scuole cattoliche registrarono un aumento complessivo tra il 50 e il 200% degli iscritti, per la stragrande maggioranza finanziati dal provvedimento, e laddove le università pubbliche non riuscivano ad assorbire i grandi numeri di nuovi iscritti, i *college* privati – cattolici compresi – si resero indispensabili¹³⁹.

L'aumento degli iscritti fu una tendenza generale e diffusa. Nel 1946 il Presidente Truman, registrando l'incremento delle iscrizioni nelle scuole superiori e nelle università, dovuto principalmente all'inatteso numero di fruitori del *G.I. Bill*, nominò la *Presidential Commission on Higher Education*, con l'esplicito scopo di rafforzare, attraverso l'educazione, la democrazia in patria e all'estero¹⁴⁰. La commissione era composta da trenta esponenti del sistema scolastico e delle reti civiche, incaricati di redigere un rapporto sugli strumenti di sostegno all'educazione, sull'aggiornamento dei *curricula* (soprattutto nelle materie delle scienze sociali e degli affari internazionali) e sulla struttura finanziaria del sistema¹⁴¹. Il 15 dicembre dell'anno successivo, nel presentare i risultati, il Presidente annunciò un nuovo programma di azione, «to strengthen higher education, taken together with a program for the support of elementary and secondary education, [which] will

¹³⁹ Fu quello che successe, ad esempio, nel caso della Fordham University per la città di New York. Cfr. Edmondson, «Without Comment or Controversy», cit., pp. 832-834.

¹⁴⁰ Per il testo della convocazione cfr. Truman, Harry S., «Letter Appointing Members to the National Commission on Higher Education», 13 luglio 1946. Edizione online di Peters, Gerhard, Woolley, John T., *The American Presidency Project*, in <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=12452>, consultato il 21 dicembre 2012.

¹⁴¹ Il rapporto *Establishing the Goals*, datato 11 dicembre 1947 è il primo dei sei volumi della serie *Higher Education for American Democracy* e propone alcune modifiche al sistema educativo. Tra le indicazioni, si sottolineava la necessità di abbandonare approcci educativi di stampo europeo; si auspicava l'istituzione di curriculum adatti alle necessità della democrazia; si proponeva l'estensione della gratuità delle scuole pubbliche sino al secondo anno di college, l'eliminazione delle discriminazioni razziali e religiose e l'espansione degli aiuti statali all'educazione ai singoli Stati e agli individui attraverso borse di studio e altri tipi di finanziamento. Il 21 dicembre di quell'anno fu pubblicato il secondo volume, dal titolo *Equalizing and Expanding Educational Opportunity* e poi nel 1948 furono pubblicati i volumi successivi: *Organizing Higher Education* (III), *Staffing Higher Education* (IV), *Financing Higher Education* (V), *Resource Data* (VI). Truman, Harry S., «Statement by the President Making Public a Report of the Commission on Higher Education», Dec. 15, 1947. Edizione online di Peters, Gerhard, Woolley, John T., *The American Presidency Project*, <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=12802>, consultato il 21 dicembre 2012. Per un'analisi dei mutamenti occorsi nelle decadi successive all'istituzione della Commissione cfr. Perkins, Linda, Reuben, Julie A., «Introduction: Commemorating the Sixtieth Anniversary of the President's Commission Report, *Higher Education for Democracy*», *History of Education Quarterly*, XLVII, Aug. 2007, pp. 265-276.

inevitably strengthen our Nation and enrich the lives of our citizens»¹⁴². Gli aiuti, anche di tipo finanziario, provocarono numerose reazioni negative: il ruolo crescente del governo federale spaventava soprattutto le scuole confessionali, tra cui quelle cattoliche, che temevano che gli aiuti richiedessero il controllo gestionale da parte del governo. Il vescovo Howard di Covington, spaventato dalle implicazioni del provvedimento, riassunse i suoi dubbi davanti all'assemblea generale della NCWC del 1942, convinto che i recenti sviluppi in Europa, «where central, national control of education has been the powerful instrument in training youth for totalitarian regimes» non potessero che contribuire ad enfatizzare le paure¹⁴³. Per altri, all'aumento dei fondi federali sarebbe corrisposto un aumento delle tasse e quindi una diminuzione della disponibilità economica dei cattolici disposti a iscrivere i propri figli in scuole confessionali.

Il *G.I. Bill* generò cambiamenti anche nell'educazione del clero. Prima di allora gli allievi più brillanti venivano incoraggiati a proseguire gli studi per il sacerdozio, ma difficilmente proseguivano gli studi universitari, per riversarsi nel corpo docente e nell'attività pastorale. Secondo Scott Appleby, l'educazione seminariale della prima metà del ventesimo secolo «was a highly regimented seminary system that produced a uniform product – soldiers in the church militant. The system emphasized obedience in regard to hierarchical authority, formalism in regard to spiritual exercises and devotions, and conservatism in regard to doctrine». L'autore ritiene dunque che la strategia di Roma fu quella di cercare di contrastare il Modernismo eliminando dal curriculum delle proprie istituzioni scolastiche l'indagine intellettuale e la sperimentazione¹⁴⁴. Con il *Bill* il livello di educazione subì un incremento, ma questo solo in parte contribuì alla crescita intellettuale della comunità nel suo complesso: una volta terminati gli studi difficilmente i sacerdoti approfondivano questioni di natura teologica o pastorale, mentre gli ordini religiosi, riversarono la loro opera nell'attività di insegnamento nelle scuole secondarie, nei *colleges* e nelle università.

Dal punto di vista dei programmi didattici, le difficoltà non tardarono a presentarsi: l'educazione del laicato e del clero non avevano gli stessi presupposti e richiedevano per questo programmi diversi. Inoltre, come riportarono alcuni docenti della Fordham University già nella seconda metà degli anni Trenta, era difficile integrare il metodo

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Boyea, Earl, *The National Catholic Welfare Conference: an Experience in Episcopal Leadership, 1935-1945*, PhD Dissertation, The Catholic University of America, 1987, p.106.

¹⁴⁴ Appleby, Scott, «The Era of the Ombudsman, 1930-1954», in Dolan, Jay P., Appleby, Scott, Byrne, Patricia, Campbell, Debra, *Transforming Parish Ministry. The Changing Roles of Catholic Clergy, Laity, and Women Religious*, New York, Crossroad, 1989, p. 9.

sperimentale con lo schema concettuale della filosofia cattolica. Questo richiedeva non solo una forte preparazione nei due settori, ma anche un aggiornamento dei programmi delle università cattoliche. Ciononostante, lo stesso corpo docente fece comunque resistenza all'idea che le scuole cattoliche dovessero assumere come scopo principale la ricerca, poiché vedeva in essa un potenziale distruttivo per la cultura intellettuale cattolica¹⁴⁵. Fu John Courtney Murray a proporre una sintesi: in occasione della conferenza annuale della National Catholic Alumni Federation del 1939 propose una differenziazione tra le modalità di insegnamento della teologia nei seminari e i metodi utilizzati invece nelle scuole e nelle università. Tale differenziazione appariva ormai necessaria per la diversità di intenti che guidavano il discente nello studio della materia e per la diversa applicazione che laici e clero avrebbero dato alla disciplina nelle loro realtà specifiche. Rimanevano però alcuni punti controversi: differenziare l'insegnamento della dottrina avrebbe potuto procurare una crepa nella corazza di unità che, davanti all'egalitarismo protestante, la Chiesa aveva costruito intorno al clero e al laicato¹⁴⁶. Per questo, sarebbe stato necessario costruire un passo alla volta quel ponte che avrebbe potuto colmare la lontananza tra la scienza – tra cui quella teologica – e la vita cristiana.

¹⁴⁵ Cfr. Gleason, Philip, «In Search of Unity: American Catholic Thought, 1920-1960», *Catholic Historical Review*, LXV, Apr. 1979, pp. 185-205.

¹⁴⁶ La bibliografia di John Courtney Murray è stata sapientemente raccolta da Leon Hooper sul sito http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/0_murraybib.html e catalogata in ordine prima cronologico, poi alfabetico. Le citazioni dei contributi del gesuita seguiranno lo stesso elenco, riportato in appendice a questo testo, avvalendosi della numerazione indicata. Murray, John C., 1940b. Murray torna sull'argomento anche qualche anno dopo. Cfr. 1944c e 1944d.

2.2. Il balzo in avanti: la creazione di una classe intellettuale.

Nonostante gli sforzi, concentrati principalmente negli ultimi anni Trenta, di creare una nuova generazione di educatori, educatrici e docenti cattolici che rientrasse nel sistema per rinnovarlo e rafforzarlo, l'approccio alle discipline e alla carriera fu caratterizzato da un forte atteggiamento missionario. Gli stessi docenti che avevano frequentato corsi *graduate* e ne riconoscevano l'impatto positivo sulla reputazione e l'offerta delle istituzioni accademiche, rimasero estranei al dibattito intellettuale *mainstream*, collocandosi tra l'apostolato intellettuale della Chiesa, impegnato a dare forza a quel Rinascimento cattolico che faceva dell'armonia tra fede e ragione il suo baluardo¹⁴⁷. Tuttavia, la qualità dell'insegnamento migliorò notevolmente - si fece più professionale e meno religiosamente connotato, furono studiati nuovi programmi per *graduate* e le università cattoliche cominciarono a competere per arruolare gli studenti più brillanti¹⁴⁸. St. Louis, Loyola (Chicago, IL), Notre Dame (South Bend, IN) e Catholic University furono gli istituti promotori del miglioramento della qualità e dell'offerta dei curriculum, e a tal scopo fondarono nuove scuole dottorali. Rimase però un malcontento diffuso, particolarmente sentito tra i laici, rispetto al proprio status accademico e alle accuse di separatismo e di affezione da "sindrome da assedio" a loro rivolte dai colleghi non cattolici¹⁴⁹. Si aprì allora un lungo dibattito sul ruolo degli accademici cattolici all'interno della comunità religiosa e della più ampia società statunitense, simbolicamente segnato dal ventennio intercorso tra la pubblicazione di John A. O'Brien *Catholics and Scholarship* (1939) e il saggio di John T. Ellis *The American College*, del 1959¹⁵⁰, durante il quale il cattolicesimo statunitense si interrogò sulla possibilità di generare una classe intellettuale e, qualora questo fosse stato possibile, su quale identità essa avrebbe dovuto incarnare.

Philip Gleason riporta la discussione in *Keeping the Faith*, servendosi di tre categorie: missione, *leadership* e prestigio. Secondo l'autore, per la prima generazione di

¹⁴⁷ Gleason, *Contending With Modernity*, cit., pp. 206, 221.

¹⁴⁸ Il passaggio non avvenne senza un ampio e acceso dibattito sulla natura della scuola cattolica. Da una parte, le problematiche legate ad una apertura: rifiutare una certa evoluzione nella ristrutturazione dei corsi rischiava di alienare le simpatie dei *donors*; mantenere piccoli numeri prospettava il tracollo finanziario; offrire corsi di studio troppo lontani dalle richieste e dalle aspettative degli studenti e delle studentesse cattolici, avrebbe contribuito ad arricchire le scuole non cattoliche, che invece già rispondevano in modo adeguato alle nuove generazioni. Dall'altra però, il risentimento anti cattolico del Secondo dopo guerra portava le nuove generazioni a cercare rifugio nelle istituzioni della propria comunità. Cfr. Leahy, *Adapting to America*, cit., pp. 127-132.

¹⁴⁹ Gleason, *Contending With Modernity*, cit., pp. 287-288.

¹⁵⁰ Cfr. O'Brien, John A., *Catholics and Scholarship. A Symposium on the Development of Scholars*, Huntington, Ind., Our Sunday Visitor, 1939 e *The Story of American Catholicism*, New York, MacMillan, 1941; Ellis, John T., «The American Catholic College, 1939-1959, Contrasts and Prospects», pubblicato nel giugno del 1959 in *Delta Epsilon Sigma Bulletin* e ristampato nel suo *Perspectives in American Catholicism*, Baltimore, Helicon, 1963.

graduate cattolici, l'educazione, la ricerca e l'attività intellettuale furono parte di un'unica missione, che si confaceva alle necessità e alle prospettive del gruppo di immigrati al quale appartenevano. Quando però l'obiettivo divenne volontà di influire sulla vita e sul pensiero di tutti i cittadini statunitensi, si rese necessario guadagnare un ruolo primario e canalizzare le istanze della comunità cattolica in un gruppo di persone – in un'*élite* e non necessariamente nel clero – che la rappresentassero nell'opinione pubblica e negli ambienti governativi. Il prestigio, infine, avrebbe contribuito allo stesso scopo, elevando la *leadership* oltre la comunità etnica e religiosa, per trasferirla a livello nazionale¹⁵¹. In effetti, la capacità di *leadership* e il prestigio costituirono un vero e proprio balzo in avanti: la comunità cattolica prese coscienza del proprio ruolo di minoranza - di un gruppo, cioè, minoritario, ma che avrebbe potuto rivestire un ruolo di primo piano nella società e nella politica statunitense, esercitando quel potere di azione dato alle minoranze statunitensi dal gioco di pesi e contrappesi all'interno delle istituzioni governative. Il ruolo di *leadership* e la costituzione di un'*élite* non avrebbero necessariamente comportato l'abbandono dell'apostolato intellettuale, ma rinunciarvi era l'unica strada percorribile perché i cattolici venissero inclusi nelle cerchie intellettuali e istituzionali: i loro connazionali non avrebbero accettato l'idea di una continua ingerenza del clero nel dibattito. Per questo fu superata l'idea che il seminario fosse l'unico luogo di alti studi e che la filosofia tomista dovesse essere la struttura portante del pensiero. L'impostazione degli studi volta a preparare gli studenti e le studentesse a difendere la Chiesa – e quindi la comunità, compatta - non avrebbe potuto più funzionare: era necessario uscire dalle categorie preimpostate, stimolando la nuova generazione di studiosi a uscire dall'ortodossia senza la paura di sfociare nel materialismo¹⁵².

Per ripercorrere il lungo percorso fatto per raggiungere tale consapevolezza, fu pubblicata nel 1961 un'antologia di testi che accompagnarono la discussione sul rapporto tra cattolicesimo statunitense e vita intellettuale, dal Primo Concilio Provinciale di Baltimora, nell'ottobre del 1829, alla data di pubblicazione. Nata proprio quando nuovi cambiamenti investivano il mondo cattolico – la campagna per presidenza di Kennedy e l'annuncio del Concilio Vaticano II, per citare i due eventi più rilevanti, *American Catholicism and the Intellectual Ideal* riscopre le radici di una riflessione cominciata ancora prima che la comunità cattolica prendesse coscienza del proprio ruolo, quando

¹⁵¹ Gleason, *Keeping the Faith*, cit., pp. 71-78.

¹⁵² Weigel, «American Catholic Intellectualism», cit., pp. 303-307.

cercava di dar vita a strutture e istituzioni che potessero sorreggerla¹⁵³. La prefazione apre con una domanda: «What are the causes or deterrents, past aspirations, recent trends, and future prospects of American Catholic intellectualism?». Gerald McCool individua la risposta nell'analisi dell'influenza della *Summa Theologica* di Tommaso D'Aquino sul dibattito, che raggiunse il suo apice proprio durante il *revival* intellettuale degli anni Cinquanta, sia in termini filosofici che in termini teologici. In quegli anni, le criticità dell'insegnamento della tomistica negli istituti scolastici, le tensioni tra le diverse scuole di interpretazione, il dibattito sull'autoritarismo ecclesiastico e l'apertura degli istituti a docenti con una formazione meno "tradizionale" (oltre che agli studenti non cattolici) posero seriamente in crisi la disciplina, considerata ormai da tanti un'ideologia frutto della "nostalgia for the Middle Ages"¹⁵⁴.

Tra gli autori del volume, a John Tracy Ellis è dedicata un'intera sezione: il suo lavoro ha guidato il dibattito sull'intellettualismo cattolico sin dagli albori e lo ha accompagnato per tutti gli anni Cinquanta¹⁵⁵. Tra il 1946 e il 1950 Ellis e i suoi studenti pubblicarono quattro monografie sulla storia della loro università durante la crisi americanista e modernista. Cinque anni dopo, *American Catholics and the Intellectual Life*, pubblicato nella rivista *Thought*, passò alla storia come l'analisi più profonda e fondativa di tutto il movimento intellettuale di quegli anni. Attraverso le parole del lungo saggio l'autore prende in considerazione sei fattori che più di tutti avrebbero a suo avviso concorso all'emarginazione dei cattolici dallo scenario intellettuale statunitense. Il primo, il pregiudizio anti-cattolico - «the more persistent prejudice in the history of the American people» - è ritenuto la causa primaria della chiusura dei cattolici nel loro mondo e del disinteresse per le idee e le correnti di pensiero che avrebbero potuto generare e per la loro natura apologetica. Il secondo, già citato, è quello dell'immigrazione: fu necessario attendere l'ultima ondata di immigrazione di massa perché espressioni come *brain trusters* e *egg heads* entrassero nel linguaggio corrente, a significare un nuovo e crescente interesse nei confronti della ricerca scientifica e della creazione di gruppi di professionisti e specialisti. Il terzo fattore è la paura. Era infatti ampiamente diffuso nella cultura statunitense il timore che il gruppo cattolico potesse esercitare la propria superiorità

¹⁵³ I contributi sono più di 160, di cui due terzi pubblicati prima del 1950. Sono riportati anche alcuni discorsi dei pontefici Pio XI e Pio XII. Cfr. Christ, Frank L., Sherry, Gerard E., *American Catholicism and the Intellectual Ideal*, New York, NY, Appleton-Century-Crofts, 1961.

¹⁵⁴ Ivi, pp. 297-304.

¹⁵⁵ Per un breve excursus sulla vita accademica di Ellis cfr. Shelley, Thomas J., «John Tracy Ellis and Catholic Intellectual Life», *America*, Jun. 3, 1995, <http://americamagazine.org/node/148658> consultato il 23 giugno 2010. Nel 1995, la rivista *U.S. Catholic Historian* ha dedicato allo storico due numeri monografici dal titolo «The Intellectual Life: Essays in Memory of John Tracy Ellis».

numerica trasformandola in autorità. Considerato che negli Stati Uniti le istituzioni sono strutturate in modo da evitare l'abuso dell'autorità e del potere, questa avrebbe secondo Ellis appiattito, da una parte, la spinta ad emergere e, dall'altra, l'interesse per chi emerge a diventare parte del «realm of public affairs». Nonostante John Ireland, già nel 1905, avesse compreso che «This is an intellectual age»¹⁵⁶, la discriminazione subita sin dall'epoca coloniale, insieme alla natura di comunità di immigrati e alla scarsa attitudine alla lettura (a cui si potrebbe aggiungere la condanna dell'Americanismo) pregiudicarono, almeno sino agli anni Cinquanta, la costruzione di una tradizione culturale specifica. Di questo quadro sono conseguenze il quinto e il sesto fattore: i cattolici nel Nuovo mondo erano più propensi a intraprendere la strada degli affari (in cui si distinguevano più che in ogni altro settore) e la comunità soffriva di una forte miopia sul laicato.

Ad esso Ellis dedico un'ampia trattazione, nella quale alcune considerazioni sono di natura economica e altre di natura più marcatamente accademica. In primo luogo, egli rilevò un crescente interessamento dei cattolici abbienti alle vicende delle scuole e delle università cattoliche. Ad un aumento del numero dei *businessmen* e degli iscritti corrispose infatti un aumento delle donazioni liberali, che segnalava quanto il mondo degli affari potesse percepire come propria la responsabilità di contribuire attivamente all'educazione delle nuove generazioni. Benché non in misura massiccia, la beneficenza dei più abbienti avrebbe dunque potuto contribuire alla diffusione dell'educazione ad alti livelli e alla nascita di nuovi percorsi di carriera accademica. La necessità di attrarre risorse avrebbe però potuto comportare, secondo l'autore, un appiattimento del clero sul *business*, dovuto anche alla scarsa preparazione seminariale, che non induceva al proseguimento negli studi, in favore di una maggiore attenzione agli affari parrocchiali e scolastici. Per questo egli spronò i suoi correligionari a ricercare nella sinergia tra clero e laicato una forza: il primo uscendo dall'associazione di studi e ricerche con la propria vocazione personale, che lo costringeva a studi di teologia, filosofia, diritto canonico e lavori nel sociale, tralasciando le scienze umane. Il laicato, invece, fu chiamato all'azione:

For the layman and laywoman have an important part to play in the educational enterprises of the Church and, in fact, Catholic scholarship and learning, generally speaking, would be improved by giving to the laity more of a voice in the shaping of educational policy and in the active administration of the Catholic colleges and universities of the United States¹⁵⁷.

¹⁵⁶ John Ireland in Ellis, «American Catholics», cit., p.8.

¹⁵⁷ Ivi, p.13.

L'intellettuale cattolico assume quindi, nelle parole di Ellis, un'identità: egli prende coscienza dell'inadeguatezza dei propri studi accademici, respinge lo spirito separatista e chiede per il proprio sistema le stesse caratteristiche dell'educazione non cattolica, con standard accademici alti, sviluppo dell'attitudine al lavoro e perseguimento di un ideale di ricerca¹⁵⁸. Solo così, infatti, la ricerca poté distaccarsi dalla volontà di rappresentazione del sé/gruppo, acquisire un ruolo nello scenario intellettuale statunitense e riprendere la propria specifica tradizione culturale.

¹⁵⁸ Il riferimento qui è a Robert M. Hutchins, quando nel 1937, in qualità di Rettore dell'Università di Chicago, scagliò contro l'unità regionale della National Catholic Educational Association una «scandalous accusation. In my opinion ...you have imitated the worst features of secular education and ignored most of the good ones. There are some good ones, relatively speaking--high academic standards, development of habits of work, and research». Ivi, p. 20.

2.3. Le riviste. Identità è dibattito.

Quando Ellis scrisse il suo saggio erano oramai passate due generazioni dalla condanna dell'Americanismo: il sistema educativo, lo status socio-economico della comunità cattolica e quello del clero statunitense in patria e a Roma apparivano profondamente modificati. Tra l'esperienza di inizio secolo e il nuovo orientamento del clero rimasero però immutati alcuni fattori: quarant'anni dopo permaneva, tra le fila *liberal*, l'esigenza di identificare nuove modalità di approccio a questioni sociali, politiche e culturali. Ancora una volta, il problema non si pose sul livello dottrinale, ma portò sotto i riflettori la compatibilità tra la religione cattolica e gli *American values*. Per comprendere meglio le radici della discussione, nuovi studi storici fecero luce su "The Americanist Heresy", come *Americanism and Frontier Catholicism* di Thomas McAvoy¹⁵⁹, i numerosi articoli pubblicati sulla *Catholic Historical Review*¹⁶⁰ e gli studi, fondativi e portanti, di John Tracy Ellis¹⁶¹.

Nel quadro di questa nuova coscienza del proprio ruolo sociale e politico, la comunità cattolica rischiava di rimanere imbrigliata tra la definizione della propria identità in termini istituzionali e il completo assorbimento nella cultura *mainstream*: alla necessità di mantenere salda la coesione interna faceva da contrappeso il rischio che la stessa coesione portasse all'isolamento. I mutamenti provocati dall'americanizzazione richiedevano una costante "messa a punto" di ciò che la comunità cattolica voleva per se stessa e di ciò che il resto della società statunitense richiedeva per considerarla una propria componente. Era quindi necessario capire quali fossero i termini di questo compromesso, e i temi su cui i cattolici sarebbero stati disposti a prendervi parte. Come suggerisce Gleason:

While the essential dimension of Catholicity is transhistorical and transcultural, the Church must embody itself in time through changing human structures and engage itself in the concerns of persons who live in a variety of shifting social and historical situations. [...] So there inevitably arises a tension [...] between what

¹⁵⁹ Cfr. Maynard, Theodore, *The Catholic Church and the American Idea*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1953; McAvoy, Thomas, «Americanism and Frontier Catholicism», *Review of Politics*, V, Jul. 1943, pp. 275-301; Id., «Americanism, Fact and Fiction», *Catholic Historical Review*, XXXI, Jul. 1945, pp. 133-153.

¹⁶⁰ Hogan, Peter E., «Americanism and the Catholic University of America», *Catholic Historical Review*, XXXIII, Jul. 1947, pp. 158-190; Holden, Vincent F., «A Myth in "L'Americanisme"», *Catholic Historical Review*, XXXI, Jul. 1945, pp. 154-170; Meng, John J., «Cahensylism: the First Stage, 1883-1891», *Catholic Historical Review*, XXXI, Jan. 1946, pp. 389-413; Id., «Cahensylism: the Second Chapter, 1891-1910», *Catholic Historical Review*, XXXII, Oct. 1946, pp. 302-140.

¹⁶¹ Ellis, John T., *The Formative Years of the Catholic University of America*, Washington, DC, American Catholic Historical Association, 1946; Id., *American Catholics and Intellectual Life*, Chicago, IL, Heritage Foundation, 1956; Id., *American Catholicism*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1956. Per un'analisi più ampia della storiografia cfr. Gleason, Philip, «The New Americanism in Catholic historiography», *US Catholic Historian*, Xi, Summer 1993, pp. 1-18.

the Church is in its fullest ontological reality and what it becomes in the contingencies of historical existence¹⁶².

Nel tentativo di comprendere la natura di questa tensione e trovare alcune soluzioni ai problemi più vivi di quegli anni, le riviste svolsero un ruolo catalizzatore e propulsore. Si fecero, infatti, luogo di dibattito e allo stesso tempo promotrici di temi nuovi, di carattere più specialistico tanto quanto popolare, nel tentativo di interpretare le esigenze della comunità, che stava assumendo forma e carattere.

Alle già citate *Catholic World*, *The American Catholic Quarterly Review* (estinta nel 1924), *Catholic University Bulletin*, *American Ecclesiastical Review*, *America* e *The Commonweal*, tra le principali testate si inserì nel 1939 il trimestrale gesuita *Theological Studies*. Altre, come *Cross Currents* (1950), *Jubilee*, *Review of Politics* (1939), *Sign* e *Social Order*, furono parte del panorama editoriale *liberal* di quegli anni. Benché le riviste di più antica data avessero vissuto e subito il blocco generato dalle condanne di inizio secolo, negli anni che seguirono la Seconda guerra mondiale tutte si spesero, a vario titolo, per garantire una voce alla molteplicità delle vedute che dava ampiezza al dibattito. Allo stato attuale della ricerca storica è difficile calibrare la misura dell'impegno che ciascuna si assunse in questa fase di crescita. Lo studio preliminare realizzato da Mary Lonan Reilly nel 1971 sulle attività della *Catholic Press Association* offre però una panoramica sulla storia della stampa cattolica statunitense tra il 1911 e il 1968 e consente alcune considerazioni di carattere generale, basate su eventi focali, dimensioni dell'associazione, capacità espansive e problematiche.

Il grande fermento dovuto alla partecipazione di un comitato statunitense alla *World Catholic Press Exhibition* del 1936 costituì un momento di verifica e di stimolo per l'associazione e, più in generale, per gli organi di stampa. Il comitato colse l'occasione per raccogliere dati sull'organizzazione, lo sviluppo e l'estensione della stampa cattolica statunitense, spronando le case editrici a produrre i propri dati per l'esposizione. L'evento era inoltre concomitante alle celebrazioni per l'anniversario dei 25 anni dalla fondazione dell'associazione stessa e per entrambe le occasioni furono scelti i temi generali «crescita» e «espansione». Benché il presidente Joseph J. Quinn non potesse non riconoscere che la stampa cattolica «has broken the fetters of indifference that chained it to mediocrity, has crumpled into pulp the heresy that Catholic Press is but a weakling and has built its mighty arch across the nation», riscontrò anche che le conseguenze della Grande depressione

¹⁶² Gleason, *Keeping the Faith*, cit., pp. 80-81.

avevano messo in serie difficoltà le finanze di questo sistema così efficace, ma ancora acerbo¹⁶³.

Se però il 20 settembre 1950 gli uffici nazionali dell'associazione furono spostati in un edificio a Manhattan fu grazie alle potenzialità che il comitato direttivo vide nell'espansione e nell'importanza che la stampa cattolica avrebbe potuto raggiungere nel panorama editoriale nazionale. Il direttore Jim Keane in quegli anni riuscì a rendere effettive ed efficaci tutte quelle potenzialità e i giornali e le riviste poterono così esercitare una presa più forte sulla comunità cattolica¹⁶⁴. Nel corso del decennio, inoltre, i *magazine* di stampo intellettuale erano stati gli unici, tra la stampa cattolica¹⁶⁵, ad avere gli abbonamenti in costante crescita. La competizione con riviste di stampo più "secolare" che coprivano anche tematiche religiose fu fronteggiata insistendo sulla capacità di accompagnare le necessità e le curiosità dei lettori su alcuni temi fondamentali per l'identità di cittadini e di cattolici: «it served the purpose of taking a lot of our people away from their inferiority complex»¹⁶⁶. Già nel 1943, infatti, era stato stabilito che i settimanali dovessero occuparsi maggiormente dell'interpretazione delle notizie, così da lasciar cogliere il valore della lettura di quella specifica testata, che si sarebbe impegnata a descrivere i ruoli, le questioni e le ripercussioni che gli eventi coevi avrebbero potuto avere sugli stessi lettori. Negli anni successivi gli editori, ed in particolare quelli di orientamento *liberal*, insisterono molto sulla necessità di separare la funzione di informazione e dibattito dall'idea della stampa come "organo ufficiale" della Chiesa: non tutte le pubblicazioni avevano lo stesso presupposto ed era necessario, per garantire piena legittimità a ognuna, definire i propositi di ciascuna.¹⁶⁷ Il nuovo approccio si rifaceva all'idea che per uscire dalla "mentalità da assedio" fosse necessaria una trattazione più realistica degli argomenti, che prestasse più attenzione al sociale e meno alla vita ecclesiastica ed esercitasse una buona dose di "libertà responsabile" nella scelta delle questioni da affrontare¹⁶⁸.

¹⁶³ Reilly, Mary Lonan, O.S.F., *A History of the Catholic Press Association. 1911-1968*, Metuchen, NJ, The Scarecrow Press, 1971, pp. 110-112.

¹⁶⁴ Il numero degli associati tra il 1941 e il 1956 passò da 258 a 491.

¹⁶⁵ Questo in parte era dovuto alla mancanza di professionalizzazione degli autori, che colpiva in particolar modo i giornali - più delle riviste - perché spesso riproponevano con poca originalità i contenuti del bollettino del News Service della conferenza episcopale. Il passaggio della proprietà alle diocesi inoltre indebolì in molti casi la qualità e lo spessore delle notizie e dei temi, trattati spesso in maniera esclusiva dai vescovi. Non ultimo pesava la presentazione grafica e la pubblicità, che in quegli anni godevano di un generale ampissimo sviluppo.

¹⁶⁶ Ivi, p. 113.

¹⁶⁷ Ivi, pp. 251-252.

¹⁶⁸ Cfr. Gannon, Myles, «The Catholic Press», *America*, XCVI, Jan. 26, 1957, pp. 477-479; Hoyt, Robert G., «Questions for Catholic Papers», *America*, CII, Jan. 30, 1960, pp. 521-524.

Fu quindi l'ambiente *liberal*, ancora una volta, a promuovere il cambiamento e le riviste di spicco del movimento, *America* e *Commonweal*, ne divennero portavoce, seguendo «the idea of exploring the *problems* of the church in the modern world, and of doing this critically - free from any kind of official line»¹⁶⁹. Nonostante il fondatore John Wynne fosse stimato nei circoli editoriali per la sua professionalità e per l'esperienza maturata con pubblicazioni del calibro della monumentale *Catholic Encyclopedia*, *America* faticò molto, soprattutto nei primi anni di vita, per allontanare da sé le tracce di qualsiasi simpatia modernista¹⁷⁰. Persino nella scelta del nome gli editori dovettero essere particolarmente cauti, e sino all'ultimo il nome "America" rimase in dubbio, per il richiamo alla crisi americanista¹⁷¹. Fu però soltanto dopo il 1940 che la rivista abbandonò completamente l'intellettualismo moderato delle prime due decadi, orientandosi verso una politica editoriale più schierata – patriottica, anti comunista, a favore dei diritti civili e del welfare e tendenzialmente pacifista¹⁷². In questo modo il giornale si ritagliò uno spazio nei dibattiti nazionali sulla politica interna e su quella estera, divenne la voce di tanti cattolici che ancora non avevano un canale su cui convogliare la propria opinione e indusse il clero statunitense a uscire dalle dinamiche delle diocesi per riflettere sugli eventi domestici e internazionali. Gli editori scelsero di affrontare le tematiche che scuotevano la Chiesa dall'esterno per inserirsi nel disegno di integrazione dei cattolici statunitensi nell'opinione pubblica nazionale, utilizzando uno strumento cattolico per identità e vocazione, ma facendo di questo un mezzo di partecipazione di più ampia portata.

Più concentrato sull'identità propria della Chiesa e della comunità cattolica era invece *Commonweal*, sin dal principio vocato «to provide a new expression of Catholicism in American life»¹⁷³. Nel 1953 la rivista raccolse in un unico volume alcuni saggi pubblicati nell'arco dell'ultimo anno, a firma di personaggi di rilievo nel panorama intellettuale cattolico e impegnati in un dibattito sull'identità e il ruolo del cattolicesimo negli Stati Uniti. Sono diciotto i contributi di autori laici (come laica era pure la rivista), i quali attraversano gli aspetti più controversi del cattolicesimo di quegli anni, in ambito sociale, politico, istituzionale e nel dialogo con gli altri gruppi religiosi. L'obiettivo della

¹⁶⁹ Editors, «Fortieth Anniversary Symposium», *The Commonweal*, LXXXI, Nov. 20, 1964, p. 263.

¹⁷⁰ Wynne stesso fu accusato di promuovere le idee moderniste e pubblicò un piccolo *pamphlet* per diradare i sospetti che pendevano su di lui tanto all'interno quanto all'esterno della Compagnia di Gesù.

¹⁷¹ Keane, James T., McDermott, Jim, «A Man of Independent Character. John J. Wynne and the Founding of America Magazine», *America*, 19 maggio 2008, <http://americamagazine.org/issue/657/article/man-independent-character>, consultato il 7 gennaio 2013.

¹⁷² Morris, Charles R., «The First 50 Years. The Emergence of a Catholic Voice», *America*, 13 aprile 2009, <http://americamagazine.org/issue/693/article/first-50-years>, consultato il 7 gennaio 2013.

¹⁷³ Editors, «Fortieth Anniversary Symposium», cit., p. 261.

pubblicazione era proporre l'analisi di un gruppo esterno al clero sulle questioni che più alimentavano il dibattito all'interno e all'esterno della comunità cattolica, nel tentativo di sfatare miti, diradare le paure e combattere il pregiudizio. E infatti, l'editore associato George Shuster nel primo saggio scrisse: «To pretend that the fears of either side are completely without foundation in fact, and that no ambiguities exist in the present situation, seems singularly unreal. And to leave the discussion to Mr. Paul Blanshard on the one side and to his Catholic counterparts on the other seems singularly unwise»¹⁷⁴. La rivista volle quindi andare oltre la schematizzazione delle parti e la semplificazione del conflitto, facendosi forza di un'epoca «when angels are less timorous than they used to be» e in cui il mondo cattolico viveva una fase di crescita esplosiva: «What do Catholics intend to do about their neighbors, as soon as they have acquired adequate power?». Consapevole delle difficoltà dei cattolici nel vivere il proprio tempo e la propria fede negli Stati Uniti degli anni Quaranta e Cinquanta, e delle incomprensioni che spesso, nei non cattolici, creavano scandalo, la rivista volle inserire la propria voce laica nello scambio interno al giornalismo cattolico - allora principalmente di stampo clericale. L'auspicio era che il clero più giovane e meglio istruito potesse contribuire, insieme al resto della comunità, «to make the social and intellectual traditions of their Church meaningful to Americans generally»¹⁷⁵. Come più tardi sostenne John Cogley, che collaborò con la rivista dal 1949 al 1954,

We were trying, in a sense, to secularize the American Catholic community. At least, we were trying to take those values which are American values – e.g. civil liberties, the Bill of Rights, the separation of Church and State – and to offer a rationale for them which would be conformable to Catholic doctrine. [...] It was a matter of “baptizing” the good things deriving from the liberal tradition, which we as Americans treasured. We were very concerned, then, to draw a distinction between the Catholic as citizen and the Catholic as Catholic¹⁷⁶.

In quegli anni l'opinione cattolica fu veicolata anche attraverso i quotidiani e le riviste diocesane, che subirono un forte incremento in termini quantitativi, di interesse e di estensione geografica. *Our Sunday Visitor*, di natura primariamente apologetica, fu

¹⁷⁴ Editors, *Catholicism in America. A Series of Articles from the Commonweal*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1953, p.10.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 3-8. La riflessione di Shuster in merito risale al 1927, anno di pubblicazione del suo studio *The Catholic Spirit in America*, in cui espresse una forte critica nei confronti dei letterati e degli autori cattolici statunitensi, che, secondo lui, avevano sempre preso le distanze se non addirittura rigettato la loro religione pubblicamente. Cfr. Reher, *Catholic Intellectual Life*, cit., pp. 122-123.

¹⁷⁶ Editors, «Fortieth Anniversary Symposium», cit., p. 264. Come si evince dalla discussione riportata in questo articolo, le posizioni dei collaboratori e dei direttori negli anni successivi mutarono in favore di una visione più inclusiva dei due aspetti della “cattolicità” e della “cittadinanza”.

pubblicato per la prima volta nel 1912 per la diocesi di Fort Wayne (Indiana), ma dal 1937 esordì anche in altre diocesi. Insieme al *Catholic Register*, pubblicato dal 1924 al 1929 solo a Denver e poi diffuso in una ventina di diocesi, raggiunsero in un ventennio più di un milione e 500 mila copie. Il principale sostegno di queste ed altre testate che nacquero negli anni Venti fu la NCWC, che nel 1920 istituì il *News Service*, in sostituzione di un servizio già fornito dalla *Catholic Press Association*. La CPA, fondata già nel 1911, continuò comunque ad organizzare incontri annuali, a pubblicare un periodico mensile e gli annali, e a sostenere la professionalizzazione delle testate nazionali¹⁷⁷. Negli anni Trenta, infine, alla carta stampata si unì la produzione radiofonica, con l'inaugurazione del programma *The Catholic Hour*¹⁷⁸, trasmesso in tutto il paese da 22 stazioni radio della National Broadcasting Company¹⁷⁹. L'impegno dei media cattolici in un'epoca propulsiva per la comunicazione avrebbe voluto quindi essere la punta di diamante di una nuova attitudine al dialogo pubblico dell'intera comunità: la riflessione sulla necessità di un apporto interamente cattolico all'opinione pubblica nazionale descrive una comunità matura, che si sente parte di una società plurale e che all'interno di quella stessa società vuole avere una voce chiara, ma non per questo univoca né monolitica.

¹⁷⁷ Adrianyi, Gabriel, «The Church in the Modern Age», in Jedin, Hubert (ed. by), *History of the Church*, X, New York, NY, The Crossroad Publishing Company, 1981, pp. 664-665. In occasione del convegno dell'associazione del 1940, l'arcivescovo Mooney di Detroit richiamò la dichiarazione congiunta dei vescovi statunitensi riuniti nel Secondo concilio plenario del 1886, che garantiva la libertà di opinione dell'editore, svincolando l'organo di stampa diocesano dalle opinioni del vescovo: «We Cheerfully acknowledge the services which the Catholic Press has rendered to Religion as also the disinterestedness with which, in most instances, it has been conducted, although yielding to publishers and editors a very insufficient return for their labors», in «Archbishop Mooney's Address of Welcome to Catholic Press Convention at Conclusion of Solemn Mass at St. Aloysius Church, Detroit, May 23, 1940», box 41, folder 8, Mooney Administration Collection, series 2, Archdiocese of Detroit Archives [ADA]. Dopo la Prima guerra mondiale, infatti, la proprietà di gran parte delle testate fu trasferita da mani laiche alle diocesi (una delle eccezioni fu il già citato *Commonweal*). Ciononostante, anche nei casi in cui un settimanale diocesano veniva identificato come l'organo ufficiale del clero locale, l'editore manteneva chiara la distinzione tra le proprie opinioni e quelle della diocesi di riferimento.

¹⁷⁸ Protagonista del programma fu Fulton J. Sheen, scelto per il suo talento nella predicazione e nell'insegnamento. In effetti, il programma aveva più di sette milioni di ascoltatori e riceveva circa seicento lettere al giorno, provenienti da ascoltatori di tutto il territorio nazionale. Nel 1951 la trasmissione fu trasferita sul piccolo schermo, con un programma dal titolo *Life is Worth Living*, dove rimase per circa sei anni, raggiungendo circa trenta milioni di persone. Sheen passò alla storia come il primo telepredicatore cattolico. Cfr. Massa, Mark, *Catholics and American Culture. Fulton Sheen, Dorothy Day, and the Notre Dame Football Team*, New York, NY, The Crossroad Publishing Company, 1999; Lynch, Christopher Owen, *Bishop Sheen and the power of Television*, Lexington, KY, The University Press of Kentucky, 1998.

¹⁷⁹ In meno di un ventennio proliferarono anche le trasmissioni a carattere religioso più locali, come *Our Lady of Fatima Devotions, Meditation on the Life of Christ, The Sacred Heart Program* e *The Ave Maria Hour*, per citare solo alcune tra quelle emesse nell'area di Boston. Cfr. Dolan, Jay P., *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, Garden City, NY, Doubleday & Company, 1958, pp. 392-393.

2.4. *Il cattolicesimo liberal.*

William Clancy nel 1952 definì il cattolicesimo *liberal* statunitense come un tentativo di individuare una sintesi tra le immutabili verità della Chiesa «with whatever good is to be found in the modern city of man»: per questo, secondo lui il movimento non si distaccava fondamentalmente dalla volontà del liberalismo ottocentesco di distinguere il mondo moderno da quello medievale per la ricerca della verità e della giustizia e per la difesa della dignità umana e della libertà dell'individuo. I principi liberali, pertanto, non avrebbero compromesso la vocazione Cristiana che sottostava all'adesione dei cattolici al movimento. Il punto di rottura tra Chiesa cattolica e liberalismo non era stato generato, secondo lui, da una discrepanza di principi, ma piuttosto dalla concezione di "Progresso" che agli esordi del Ventesimo secolo aveva indirizzato il liberalismo *mainstream* statunitense verso il razionalismo, il secolarismo e l'anticlericalismo. Per questo motivo, era auspicabile che i cattolici uscissero dal vincolo degli esiti di quel liberalismo novecentesco, abbracciando il principio della libertà (compresa quella di religione) non in quanto frutto dell'indifferenza davanti alla verità assoluta, ma come affermazione dell'invulnerabilità della coscienza umana e della libertà dell'atto di fede¹⁸⁰.

Allargando la prospettiva, nella storia di «adattamento» della Chiesa alla società statunitense descritta da Robert Cross nel 1958 in *The Emergence of Liberal Catholicism in America*, egli in effetti individua tra il liberalismo cattolico dei primi anni del Novecento e quello degli anni Cinquanta alcune linee di continuità nelle modalità di azione del clero, nella percezione che la comunità ebbe di se stessa e nell'approccio ad alcuni temi dottrinali fondamentalmente legati agli aspetti positivi del liberalismo che Clancy avrebbe voluto "riabilitare". Tra le azioni intraprese dal clero, primeggia la cattolicizzazione degli Stati Uniti: fosse nel missionariato, nel sostegno all'immigrazione cattolica o nella ricerca di una maggiore influenza dei cattolici nella società, nei sessant'anni considerati da Cross i *liberal* cattolici tennero salda l'idea che il paese avesse bisogno di più "cattolicità": di quella fedeltà, cioè, ad una tradizione capace di resistere al secolarismo, all'indifferentismo e al comunismo, in cui gli Stati Uniti avrebbero riconosciuto le proprie radici¹⁸¹. La seconda linea di continuità è di carattere identitario. La prima generazione di "riformisti" fu guidata dai paolisti, che però si spaccarono sull'idea di allontanarsi, all'interno del mondo *liberal*, dai non cattolici. Cinque decenni dopo, invece, furono i gesuiti, sino ad

¹⁸⁰ Clancy, William P., «The Liberal Catholic», *Commonweal*, CVI, Jul. 11, 1952, pp. 335-337.

¹⁸¹ Quando il partito Democratico, nel 1956, dovette scegliere il candidato alla Vice-presidenza, valutò la proposta del cattolico John F. Kennedy proprio per non apparire troppo accondiscendente nei confronti del comunismo.

allora su posizioni nettamente più conservatrici, a promuovere il cambiamento sostenendo un atteggiamento conciliatorio, che rese marginale il missionariato nei confronti del mondo protestante e si focalizzò invece sui temi dell'unità cristiana. Ciononostante, entrambi gli ordini godettero di ampia visibilità e suscitavano l'interesse dei cattolici più critici e dei non cattolici scettici, che riscoprirono in loro voci di dialogo e confronto sui temi fondanti della società statunitense. L'aspetto dottrinale fu a questo strettamente legato: già sul finire dell'Ottocento, la contrapposizione tra la realtà religiosa plurale e il proselitismo paolista richiese una riflessione sui principi e i vincoli dell'appartenenza alla Chiesa, che negli anni Quaranta furono rimodulati dall'enciclica *Mystici Corporis* e da alcuni casi-guida che stimolarono il dibattito e il chiarimento dottrinale¹⁸².

Dall'analisi di Cross emergono però anche alcuni elementi di discontinuità. Primo tra tutti il ruolo del laicato, che agli inizi del secolo fu compartecipe delle sole vicende parrocchiali, ma che dopo le riforme sociali newdealiste si strutturò in organizzazioni e movimenti impegnati in attività spirituali, sociali e politiche. In secondo luogo, l'impresa, inizialmente tutta statunitense, di creare un campo d'azione per l'episcopato locale aprì al consolidamento delle istituzioni ecclesiastiche decentrate e alla creazione di nuove commissioni episcopali impegnate su temi *ad hoc*. Già nella prima metà del secolo furono quindi individuati nuovi spazi di dialogo sulle problematiche legate all'impianto politico, istituzionale e sociale statunitense, che richiedevano alla Chiesa la formulazione di nuove risposte, univoche e universali. Il terzo elemento fu l'educazione: sebbene le scuole e le università fossero state istituite per la crescita e la protezione della comunità, cinquant'anni dopo furono aperte a fedeli di altre confessioni e religioni e persino agli atei. Il caso statunitense sembrava quindi dimostrare la possibilità di perseguire la missione della Chiesa senza rifuggire completamente dal mondo moderno e dalle sue prerogative.

Rimase aperto però un ultimo grande interrogativo: quale era la natura del rapporto tra la Chiesa e lo Stato democratico? Quali i canali di raccordo necessari tra le due istituzioni? In che modo la Chiesa intendeva interagire con la realtà religiosa plurale statunitense nel dopoguerra? I giornali e le riviste accompagnarono la discussione su questi temi. Andarono oltre la cronaca e cominciarono a segnalare gli argomenti intorno ai quali si stavano creando nuove correnti di pensiero sia nella comunità cattolica che in quella più ampia statunitense, proponendo spunti per il dibattito pubblico e per lunghi dialoghi. La rivista di opinione *Commonweal*, ad esempio, rifletteva la crescente autostima degli

¹⁸² Cross, *The Emergence of Liberal Catholicism*, cit., pp. 206-213.

ambienti cattolici *liberal* sul proprio ruolo nella società statunitense. Sebbene inizialmente rappresentasse quasi esclusivamente l'*upper-class* cattolica anglo-americana, radicata nelle famiglie del Maryland, nei primi anni Trenta aprì i propri contenuti e i propri spazi ad altri gruppi religiosi e agli atei, ed estese così il proprio orizzonte al dibattito pubblico nazionale. Le riviste più conservatrici veicolavano invece le opinioni di coloro che, tra il clero, mantenevano un orientamento centrato su questioni di diritto e di dottrina ecclesiastica.

Tra il laicato conservatore emerse invece una riflessione sulla percezione della propria estraneità alla cultura *mainstream* statunitense che trovò nell'insieme di esperienze raccolte dal *new conservatism*, un luogo di confronto e di riscontro identitario. Educati principalmente in scuole non confessionali, i nuovi conservatori cattolici vissero il *New Deal* come una prova dell'incipienza del socialismo domestico, e vedevano l'Unione Sovietica come il centro politico e militare di un marxismo volto alla conquista del mondo. Si identificavano con la civiltà occidentale, esempio di cristianità, l'unica capace di scongiurare la catastrofe socialista, e per questo si associarono agli altri gruppi conservatori nel sostenere i giochi di potenza della nascente Guerra fredda e nel promuovere un maggiore impegno politico contro il liberalismo domestico. Come suggerisce Patrick Allitt, il nuovo conservatorismo cattolico si basava su presupposti lontani dal conservatorismo di inizio secolo, centrato sul capitalismo del *laissez-faire*, il darwinismo sociale e il progresso. Esso accettava il capitalismo nella misura in cui serviva da sostegno alle famiglie, riteneva la natura umana immutabile e imperfetta, l'universo regolato da un oggettivo ordine morale e la tradizione come guida primaria per guardare al futuro. Cattolici e conservatori avevano però, negli anni Quaranta, il comune status di *outsiders*: per questo il movimento nel suo complesso offriva una struttura in cui riproporre e vivere parte del proprio retaggio culturale e religioso, la cui tradizione istituzionale era intrinsecamente conservatrice¹⁸³.

Sebbene Clancy, nel 1952, considerasse i *liberal* cattolici appena una minoranza, i fatti e le riflessioni sin qui analizzati lasciano invece spazio per l'inclusione, all'interno della compagine *liberal*, di un più ampio numero di cattolici, che condividevano i presupposti della giustizia sociale, dell'uguaglianza democratica e della libertà individuale. Gli intellettuali erano senza dubbio un gruppo ristretto e altrettanto ristretto era il gruppo di

¹⁸³ Allitt, Patrick, *Catholic Intellectuals and Conservative Politics in America, 1950-1985*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1993. In particolare il capitolo II, «Catholic Conservatives and the 1950s», pp. 49-82; Le Blond, Jean-Marie, «Conservatisme et Catholicisme aux États-Unis», *Études*, CCCXII, Mars 1962, pp. 371-378.

coloro i quali, all'interno del clero, si impegnarono per il riconoscimento di questi principi. Ma come Will Herberg registrò nello stesso anno, al di là della consistenza numerica la vita istituzionale e culturale fu particolarmente vigorosa, abile nel presentarsi al pubblico e sostenuta da un grande risveglio intellettuale¹⁸⁴. L'impegno sociale, la fioritura della stampa e l'avanzamento dei livelli di educazione furono infatti segnali della dinamicità di un'intera comunità, che visse come propri i benefici offerti dalla democrazia e si impegnò per il riconoscimento dei diritti sociali dell'intera società statunitense.

¹⁸⁴ Herberg, Will, «The Sectarian Conflict Over Church & State», *Commentary*, XIV, Nov. 1952, pp. 450-462.

2.5. *Il dialogo interreligioso. Un fenomeno transatlantico.*

La crescita intellettuale fu quindi solo un sintomo di un più ampio movimento che tra gli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta vide coinvolta gran parte della comunità cattolica in uno sforzo collettivo di riflessione sul proprio status economico, sociale e politico. Essere partecipi dell'impianto istituzionale democratico statunitense e delle dinamiche sociali generate dalla molteplicità dei gruppi e delle identità, pose però la stessa comunità davanti a molteplici sfide. Innanzitutto, la convivenza con altri gruppi religiosi strutturati e radicati sul territorio, ciascuno dei quali rivendicava per la propria comunità un ruolo di rilievo nella formulazione delle politiche pubbliche e nel riconoscimento dei diritti individuali. Per questo, divenne necessario ridefinire i confini etnico-religiosi e partecipare alla formulazione di nuove regole di convivenza sociale. L'esperienza nel contesto statunitense si rivelò per i cattolici una sfida anche sul piano dottrinale e delle tradizioni. In Europa, la dottrina era radicata in società religiosamente omogenee, all'interno delle quali le leggi che regolavano il rapporto tra lo Stato e la Chiesa riconoscevano a quest'ultima una posizione privilegiata. Gli Stati Uniti presentavano invece una società le cui regole erano state fortemente connotate dalla lunga esperienza di dominio culturale protestante, ma allo stesso tempo offrivano un impianto istituzionale che lasciava aperta alla nuova maggioranza cattolica la possibilità di diventare un attore sociale di rilievo, a patto che fosse disposta ad allargare le maglie identitarie e ad accettare un ruolo parificato a quello delle altre comunità. Si trattava quindi di abbandonare pregiudizi e rivendicazioni, per scoprire il necessario punto di convergenza tra la cultura e la società *mainstream* e la cultura e la comunità cattoliche.

A questo scopo il 27 gennaio 1935 Lawrason Riggs, cappellano del Catholic Club di Yale, accettò di prendere parte al «good-will team», un gruppo di sacerdoti, rabbini e pastori sostenuto dalla *National Conference of Christians and Jews*, che ambiva a promuovere il dialogo tra protestanti, cattolici ed ebrei nel Sud degli Stati Uniti, un'area tradizionalmente protestante e conservatrice. L'esperienza non era la prima nel suo genere: già nei due anni precedenti John Elliot Ross, al termine di un lungo studio cominciato in coordinamento con la Conferenza e altri colleghi protestanti ed ebrei, aveva partecipato ad una iniziativa simile¹⁸⁵. Secondo il racconto che Riggs scrisse qualche tempo dopo per

¹⁸⁵ Cfr. Nolan, Lucinda A., «Men of Good Will: J. Elliot Ross and the National Conference of Jews and Christians», *Proceedings of the Meeting of the Religious Education Association*, Boston, November 2-4, 2007, in <http://old.religiouseducation.net/Resources/Proceedings/13MenofGoodWill.pdf>, consultato il 9 gennaio 2013. Sull'esperienza di Ross con la NCJC cfr. Hayes, Patrick J., «J. Elliot Ross and the National Conference of Christians and Jews: A Catholic contribution to Tolerance in America», *Journal of*

Commonweal, il gruppo incontrò scuole e università locali, registrando interesse e larga partecipazione nella gran parte delle città visitate e individuando la necessità di contribuire a demolire il pregiudizio nutrito reciprocamente da cattolici e protestanti: «No fair-minded person could meet [Southern Protestantism] representatives, clerical or lay, without realizing that the portryal of such men as mere bigoted Fundamentalists is a gross caricature»¹⁸⁶.

La NCJC¹⁸⁷ nacque proprio dall'esigenza di contrastare la "rinascita" del Ku Klux Klan e l'ondata di fondamentalismo che al motto di "100% American" avrebbe voluto ridurre lo spazio di azione di ebrei, cattolici e afro americani nella società statunitense. Il risentimento del Klan nei confronti del cattolicesimo non era legato soltanto a questioni religiose o teologiche: si temeva soprattutto la partecipazione dei cattolici alla *Conference* (che si opponeva al fondamentalismo), la crescita del potere del clero - che appariva poco chiaro nelle proprie posizioni e troppo autoritario nelle decisioni - e il numero crescente di cattolici che entravano nel paese e che avrebbero reso il cattolicesimo religione di maggioranza. Fondamentalmente, i cattolici incarnavano tutto ciò che il Klan respingeva e che riteneva causa del tracollo della nazione Protestante¹⁸⁸. Le proteste che influirono sul dibattito congressuale in merito al *Quota Act* del 1924 e le attività di contrasto alla candidatura di Al Smith alle elezioni presidenziali spinsero figure di riferimento negli ambienti cristiani ed ebrei a instaurare forme di dialogo e a fondare associazioni capaci di contrastare le forze sociali di stampo fondamentalista e nativista¹⁸⁹. Per i cattolici, il passaggio da una posizione difensiva ad una propositiva non poteva prescindere dall'affrontare le problematiche che il tema del dialogo con altre confessioni e religioni avrebbe generato. Affermare la propria identità all'interno dello spazio pubblico condiviso e pretendere per se stessi un ruolo attivo e partecipativo richiedeva una definizione delle proprie prerogative, dello spazio in cui collocare e interagire con "l'altro".

Ecumenical Studies, XXXVII, Summer/Fall 2000, pp. 321-333. Per un'analisi delle posizioni protestanti rispetto al movimento cfr. Kraut, Benny, «A Wary Collaboration: Jews, Catholics and the Protestant Goodwill Movement», in Hutchison, William R. (ed. by), *Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900-1960*, New York, Cambridge University Press, 1989, pp. 193-230.

¹⁸⁶ Riggs, Lawrason, «A Good-will Tour», *The Commonweal*, XXI, Apr. 12, 1935, pp. 669-670.

¹⁸⁷ Chiamata successivamente National Conference of Christians and Jews, ora National Conference of Community and Justice.

¹⁸⁸ Baker, Kelly J., *Gospel According to the Klan. The KKK's Appeal to Protestant America, 1915-1930*, Lawrence, KS, University Press of Kansas, 2011, pp. 198-200. L'antagonismo portò persino ad uno scontro aperto e violento con gli studenti dell'Università di Notre Dame, principalmente affiliati ai *Knights of Columbus*, nel maggio del 1924 (capitolo VI del volume).

¹⁸⁹ Borelli, John, «The Origins and Early Development of Interreligious Relations during the Century of the Church (1910-2010)», *US Catholic Historian*, XXVIII, Spring 2010, pp. 81-105.

Le origini del movimento ecumenico negli Stati Uniti possono essere rintracciate nei primi propositi di dialogo cristiano espressi dalla Chiesa anglicana inglese tra il 1886 e il 1888, quando la Casa dei Vescovi episcopaliani statunitensi stabilì che le Sacre Scritture, il Simbolo apostolico e il Simbolo niceno, i sacramenti del Battesimo e della Cena del Signore, e l'Episcopato storico sarebbero stati la base per una nuova unione con le altre confessioni cristiane:¹⁹⁰. La condanna leonina del 1896 (con l'enciclica *Apostolicae Curae*) pose un freno alla riconciliazione in favore della teologia del ritorno, ritenuta unica forma di ecumenismo e già accennata dalla lettera inviata un anno prima al delegato apostolico negli Stati Uniti Francesco Satolli: si intendeva così impedire ai vescovi statunitensi la partecipazione ad assemblee «to which both Catholics and those who dissent from the Catholic Church come promiscuously to discuss together religion and morals»¹⁹¹. La lettera si riferiva alla partecipazione di alcuni vescovi (tra cui il cardinale Gibbons) e fedeli al Parlamento delle religioni mondiali, che ebbe luogo a Chicago nel 1893: fu il primo evento pubblico interreligioso negli Stati Uniti e raccolse cristiani di diverse confessioni, induisti, buddisti, ebrei ed altri gruppi religiosi. Eventi ecumenici come il Parlamento furono i primi tentativi di dialogo a cui membri del clero parteciparono, per allentare le tensioni con il mondo protestante e per sostenere il processo di americanizzazione sociale e culturale dei propri fedeli. Nel Novecento i motivi della partecipazione agli incontri erano invece sostanzialmente diversi: l'obiettivo era contrastare l'ignoranza, la diffidenza e le inimicizie che nutrivano l'anticattolicesimo, l'antiebraismo e il fondamentalismo protestante.

La *National Conference* nacque con questo proposito dalla costola più *liberal* del protestantesimo e da alcuni rappresentanti del mondo ebraico sia conservatore che riformato, disponibili ad offrire il proprio sostegno istituzionale e finanziario¹⁹². Dopo le vicende dello *Scopes Trial*, il protestantesimo *mainstream* volle promuovere in modo particolare l'idea dell'eredità di tolleranza illuminata lasciata dai Padri fondatori e della responsabilità del gruppo religioso maggioritario nella promozione del cambiamento. I cattolici invece, benché avessero collaborato ad alcune iniziative comuni su questioni razziali, sociali e di fanatismo religioso sin dai primi anni Venti, si unirono alle attività

¹⁹⁰ Ivi, p. 82.

¹⁹¹ Connell, Francis J, C.S.S.R., «Pope Leo XIII's Message to America», *American Ecclesiastical Review*, CIX, Dec. 1943, p. 249.

¹⁹² Sugli eventi che portarono alla nascita della NCJC cfr. Selig, Diana, *Americans All: the Cultural Gifts Movement*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008, cap. IV; Marty, Martin E., *Modern American Religion*, II, Chicago, IL, and London, The University of Chicago Press, pp. 130-132, 150-154; s.n., «The Purpose and Program of the National Conference of Christians and Jews», *Journal of Educational Sociology*, XVI, Feb. 1943, pp. 324-326.

della Conferenza solo sul finire del decennio. Fu grazie ad alcuni leader delle rispettive comunità che dalla cooperazione civica si raggiunse un vero e proprio dialogo su tematiche sensibili a livello nazionale e internazionale.

Primo tra i leader¹⁹³ fu Everett Clinchy, ministro presbiteriano e presidente della Conferenza nei primi anni di attività. Egli basava le proprie riflessioni sull'applicazione della teoria del pluralismo culturale alle religioni: ciascuna religione era un sistema culturale a sé stante e contribuiva in modo diverso alle dinamiche della realtà religiosa statunitense. Per questo motivo, Clinchy sostenne che il protestantesimo non avrebbe potuto avere alcuna pretesa esclusivista sulla cultura e l'identità statunitense e che ciascun gruppo religioso impegnato nel dialogo avrebbe dovuto rinunciare a convertire i membri degli altri gruppi¹⁹⁴. Nonostante il rinnovo della diffida papale su questo genere di attività¹⁹⁵, Clinchy ebbe la sua controparte cattolica nel già citato Elliot Ross e in Carlton J. H. Hayes, professore di storia alla Columbia University, nominato copresidente nel 1929. Il suo interesse per la storia dell'Europa e l'attività di direzione del *National Attitudes Committee for the Catholic Association for International Peace* (fondato da John A. Ryan nel 1927) si concretizzarono nella traduzione, nel 1937, di un volume dal titolo *The Church and the Jews. A Memorial Issued by Catholic European Scholars*, pubblicato con lo scopo di arginare l'ondata di antisemitismo che dieci anni dopo la fondazione della NCJC investiva Europa e Stati Uniti¹⁹⁶.

Strutture associative simili fiorirono anche in Canada e in Australia. In Gran Bretagna, un primo segnale provenne dallo *Sword of the Spirit Movement*, inaugurato nell'agosto del 1940 dall'arcivescovo di Westminster Arthur Hinsley. Nell'Europa trascinata in guerra dal regime nazista, secondo il cardinale sarebbe stato quanto mai necessario allontanare l'idea del cattolicesimo filofascista e associarsi a chi, come lo

¹⁹³ Il giudice della Corte Suprema Charles Evans Hughes contribuì all'istituzione del gruppo, guidato dalla troika composta da Newton D. Baker, episcopaliano e membro del Partito democratico, Carlton J. H. Hayes, docente di storia presso la Columbia University - convertitosi da giovane al cattolicesimo - e Roger W. Strauss, ebreo e industriale. Tra i fondatori vi furono anche l'attivista sociale Jane Addams e il giudice Benjamin Cardozo.

¹⁹⁴ L'approccio di Clinchy creò non poche problematiche all'interno del mondo protestante, in cui i *liberal* si opponevano all'idea di missionariato professata dai settori più conservatori e fondamentalisti. Cfr. Ivi, pp. 130-132.

¹⁹⁵ Cfr. Pius PP. XI, «Mortalium animos. Come promuovere la vera unità religiosa», in Lora, Simionati, *Enchiridion*, cit., V, pp. 300-321.

¹⁹⁶ L'impegno dell'episcopato nella denuncia delle atrocità naziste si fece più definito in particolare dopo la *Kristallnacht* (9-10 novembre 1938). L'arcivescovo Mooney, presidente della NCWC si unì al Rev. George Butterick, presidente del Federal Council of Churches, e ad altri leader cristiani che denunciarono le atrocità del governo nazista. Borelli, «The Origins», cit., pp. 84-86. L'azione dei vescovi statunitensi si rivelò l'avanguardia del movimento di re-interpretazione delle relazioni giudaico-cattoliche, che in quegli anni assunse maggiore consapevolezza e ruolo politico.

storico Christopher Dawson, era disposto a salvare l'Occidente dalla crisi generata dai totalitarismi ritornando ai principi dell'ordine internazionale e della libertà cristiana. In breve tempo, al movimento si unirono anche numerosi non cattolici, paradossalmente attratti dal movimento dopo la pubblicazione di una lettera inviata al London Times, con la quale si esortava l'applicazione dei cinque punti per la pace scanditi da Pio XII nel radiomessaggio natalizio del 1939. L'interesse dell'opinione pubblica nacque però soprattutto quando ad Hinsley si unirono gli arcivescovi anglicani di Canterbury e York e il moderatore del *Free Church Federal Council*. Anche se l'entusiasmo intorno al movimento si ridimensionò in poco tempo a causa delle difficoltà di carattere teologico e istituzionale emerse in seno alla componente cattolica (per interrompersi definitivamente alla morte di Hinsley nel Febbraio del 1943)¹⁹⁷, le iniziative inglesi e la continuità nelle attività della NCCJ innescarono un circolo virtuoso che coinvolse riviste religiose, laiche e società civile in un dibattito articolato su temi come il pregiudizio, la cultura democratica e il dialogo. Simbolo del momento fu un volume del *Journal of Educational Sociology*, pubblicato dall'*American Sociological Association* a firma di Clinchy, che raccolse diciannove contributi sotto il titolo *United We'll Stand*, con l'obiettivo di analizzare le relazioni tra i gruppi – tra cui quelli religiosi – per comprendere quale approccio educativo sarebbe stato più appropriato per affrontare il periodo post bellico seguendo una visione inclusiva della società¹⁹⁸.

Le riviste cattoliche seguirono il tema da vicino, con *America e Theological Studies* di orientamento più *liberal* - e quindi favorevoli a una riflessione propositiva di nuove forme di dialogo - e *The Ecclesiastical Review* (poi *American Ecclesiastical Review*), veicolo delle idee del teologo morale Francis J. Connell, tra le voci più avverse. Il dibattito sulle pagine di *America* esordì con l'articolo del teologo australiano Leslie Rumble *Are American Catholics Growing Soft and Satisfied*, nel quale l'autore esprime il timore, condiviso da tanti, che gli incontri interreligiosi portassero all'indifferentismo, proponendo invece di prestare maggiore attenzione agli errori del protestantesimo, vero limite al

¹⁹⁷ Cfr. Mews, Stuart, «The Sword of the Spirit. A Catholic Cultural Crusade of 1940», in Sheils, William J., *The Church and War. Papers Read at the Twenty-First Summer Meeting and the Twenty Second Winter Meeting of Ecclesiastical History Society*, Oxford, Blackwell, 1983, pp. 409-430; Doyle, Thomas F., *Inter-religious Cooperation in Great Britain*, New York, NY, National Conference of Christians and Jews, s.d.; Sheed, Frank J., «The Sword of the Spirit», *The Ecclesiastical Review*, CVII, Aug. 1942, pp. 81-92; Hinsley, Arthur, «The Sword of the Spirit Movement», *Catholic Mind*, XXXIX, Nov. 22, 1941, pp. 14-19.

¹⁹⁸ Clinchy, Everett R., «Editorial», *The Journal of Educational Sociology*, cit., pp. 321-323. All'interno è presentato anche il programma della NCCJ.

dialogo¹⁹⁹. Gli fece eco Francis Connell, che segnalò il pericolo che tali attività potessero dare l'impressione che «it makes no essential difference what particular religion a person may profess, provided he worships God and is faithful to his religious convictions»²⁰⁰. La risposta ufficiale della rivista arrivò per mano di Wilfrid Parsons: in una lettera agli editori negò che gli incontri fatti in seno alla NCCJ fossero condannati dalle autorità ecclesiastiche e chiari come la loro natura fosse di tipo civico ed esulasse da questioni di tipo dogmatico o morale²⁰¹. Connell intraprese allora uno studio articolato (sintomo di un nuovo approccio ai dibattiti, che si fecero meglio argomentati e più scientifici), che pubblicò sulle pagine di *Ecclesiastical Review*. La sua tesi, che esprimeva una forte contrarietà al dialogo, confrontava due principi: il primo - la legge della carità fraterna – obbligava all'amore verso il prossimo, mentre il secondo, l'unicità salvifica del cattolicesimo, avrebbe inevitabilmente portato i cattolici «to hope that non-Catholic denominations will diminish in membership and even cease to exist through the acceptance of Catholicism by their adherents»²⁰². Era quindi per lui evidente l'impossibilità di instaurare forme di dialogo giuste e oneste con chi non fosse stato disposto a riconsocersi nella Chiesa cattolica.

Le divergenze (e le incomprensioni) sull'argomento definirono quindi due campi: il primo orientato al dialogo suscitato dagli eventi e divenuto prioritario per la società, che ricercava nei principi religiosi un sostegno alla riflessione e alla risoluzione dei conflitti culturali; il secondo concentrato invece sulle implicazioni del dialogo, soprattutto su quelle di tipo teologico e morale, che sarebbero emerse dall'equiparazione dei principi religiosi di comunità diverse²⁰³. La questione, come si vedrà in seguito, era fondamentalmente legata al legame indissolubile tra patriottismo e radici giudaico-cristiane della nazione che si creò durante la Seconda guerra mondiale, il quale, tra le fila più teologicamente conservatrici del cattolicesimo, uscì dai caratteri cristiani, per assumere connotati strettamente cattolici.

¹⁹⁹ Rumble, Leslie, «Are American Catholics Growing Soft and Satisfied», *America*, LXIV, Jan. 4, 1941, pp. 342-344.

²⁰⁰ Connell, Francis, «Letter to the Editor», *America*, LXIV, Jan. 25, 1941, p. 438.

²⁰¹ Parsons, Wilfred, «Letter», *America*, LXVI, Mar. 1, 1941, p. 577.

²⁰² Connell, Francis, «Catholics and "Interfaith" Groups», *The Ecclesiastical Review*, CV, Nov. 1941, pp. 337-353.

²⁰³ Borelli, «The Origins», cit., p. 87.

2.6. *Extra ecclesiam nulla salus. Il Boston Heresy Case e i nuovi segnali di apertura.*

Il bipolarismo generato dalle attività interreligiose a cui alcuni esponenti del clero parteciparono e che alimentarono il dibattito appena descritto esprimeva tutte le difficoltà di ordine teologico che impedivano ulteriori sviluppi. Le motivazioni di ordine politico, sociale e culturale che spinsero Clinchy a combattere il pregiudizio e il fondamentalismo con la promozione di iniziative interreligiose non erano sufficienti ad indurre un'evoluzione della dottrina - consolidatasi sin dalla Riforma - né tantomeno a proporre una diversa visione della questione ebraica. Come nel caso della condanna dell'Americanismo, il fraintendimento dei presupposti del cambiamento, legati alle contingenze culturali, rischiava di porre la Chiesa statunitense in una posizione ambigua rispetto a Roma. Il ruolo che l'episcopato statunitense si ritagliò nelle dinamiche intraecclesiastiche e la posizione degli Stati Uniti nella Seconda guerra mondiale resero però più prudente il giudizio della Santa Sede, che prese forma di *monitum*, e fu comunicato attraverso il Delegato apostolico Alfredo Cicognani. Nel giugno del 1948 e nel dicembre del 1950 la Sacra Congregazione del Sant'Uffizio (oggi Congregazione per la dottrina della fede) emanò infatti due moniti con i quali proibiva al clero statunitense la partecipazione agli incontri della NCCJ, se non in qualità di osservatori e in ogni caso inviando persone di rilevanza marginale per la vita e le attività della Chiesa. Ciononostante, fu comunque lasciato un cenno di apertura, in favore del Consiglio Ecumenico, agli incontri del quale si consentiva che autorità ecclesiastiche competenti inviassero rappresentanti del clero, soprattutto nei casi in cui «there seems to be some hope of good results»²⁰⁴.

Rimaneva comunque aperta la questione sui fratelli separati e sulle modalità di dialogo più consone per evitare il loro riconoscimento come entità parificate alla Chiesa. Il problema si poneva anche in termini di proselitismo: se adempiere ai doveri dell'apostolato significava portare alla salvezza chi non riconosceva la Chiesa cattolica come unica e salvifica, l'istituzione di relazioni durature con i protestanti avrebbe richiesto la rinuncia all'opera di conversione. Un caso particolare ottenne, in proposito, le attenzioni del Sant'Uffizio. L'8 agosto 1949 l'arcivescovo di Boston Richard Cushing ricevette una missiva da Roma, con la quale la Congregazione entrò nel merito di un caso di particolare disobbedienza: resa pubblica soltanto nel settembre del 1952 dallo stesso Cushing, la

²⁰⁴ Borelli, «The Origins», cit., p. 88.

lettera aveva come destinatario implicito il gesuita Leonard Feeney. Diventato direttore del St. Benedict Center di Cambridge, MA, nel 1942, egli fece della missione dell'istituto – collocare un centro di studi cattolici in un'area ricca di scuole laiche – la propria missione. Come sostiene Mark Massa, il gesuita impersonò un classico esempio del paradigma della tensione culturale, secondo il quale il gruppo immigrato reagisce alla cultura dominante che lo ospita contrastandone la più prossima espressione. In questo caso, la manifestazione culturale più vicina al Centro era *Harvard College*, di cui tantissimi cattolici, grazie al *G.I. Bill*, frequentavano i corsi, ma che non includeva nei programmi lo studio della Bibbia. Lo strumento di attacco utilizzato da Feeney e dai suoi studenti e collaboratori fu l'espressione «*Extra Ecclesiam Nulla Salus*», che risaliva a Origene (III secolo d.C.) ed era stata inizialmente concepita come una minaccia destinata a coloro che intendevano uscire dalla Chiesa²⁰⁵. Incoraggiato dall'enciclica *Mystici Corporis* pubblicata nel giugno del 1943, Feeney sosteneva che tutti coloro che non appartenevano espressamente al corpo della Chiesa Cattolica sarebbero stati esclusi dalla salvezza, tacciando di eresia coloro che lo avessero negato. Il testo letto da Cushing in occasione della messa del 4 settembre, benché ribadisse che «nessuno sarà salvato tra coloro che, sapendo che la Chiesa è stata divinamente istituita da Cristo, rifiutano di aderire alla Chiesa o rifiutano l'obbedienza al Pontefice Romano», stabiliva che per partecipare alla salvezza non fosse necessario essere incorporati nella Chiesa come suoi membri, ma che fosse sufficiente prendervi parte «by desire and longing»²⁰⁶. La lettera avrebbe dovuto porre fine alla questione, ma il gesuita continuò la sua predicazione sino ed oltre la scomunica indetta il 13 febbraio del 1953²⁰⁷.

Ciò che emerge dal caso sono alcune considerazioni di carattere teologico e altre di carattere socio-culturale. Al di là dell'inversione del significato originale, già presente, secondo Bernard Sesboüé nella dottrina medievale²⁰⁸, prima di tutto la scomunica non fu emessa per eresia, ma per disobbedienza, a discapito di come poi il caso sia passato alla storia. Questo significa che non furono condannati i contenuti del messaggio (considerati comunque troppo legati al significato letterale del detto), ma piuttosto la disobbedienza

²⁰⁵ Cfr. Sesboüé, Bernard, *Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza. Storia di una formula e problemi di interpretazione*, Milano, Edizioni San Paolo, 2009.

²⁰⁶ S.n., «Letter of the Holy Office», *The Pilot*, Sep. 6, 1952.

²⁰⁷ Sul caso cfr. Potter, Gary, Potter, *After the Boston Heresy Case*, Monrovia, CA, Catholic Treasures, 1995; Silk, Mark, *Spiritual Politics: Religion and America Since World War II*, New York, NY, Simon & Shuster, 1988; Pepper, George B., *The Boston Heresy Case in View of the Secularization of Religion. A Case Study in the Sociology of Religion*, Lewiston, NY, Edwin Mellen Press, 1988; Connor, Robert, *Walled In: the True Story of a Cult*, New York, NY, Signet Classics, 1979; Clarke, Catherine, *The Loyolas and the Cabots. The story of the Crusade of Saint Benedict Center, 1940-1950*, Boston, MA, Ravengate, 1950.

²⁰⁸ Sesboüé, *Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza*, cit., pp. 170-171.

all'autorità ecclesiastica (il vescovo Cushing), che già aveva richiesto al gesuita l'interruzione delle sue attività di predicazione²⁰⁹. La pronuncia con la quale il Sant'Uffizio entrò in merito alla *interpretazione* del dogma, testimoniava inoltre la necessità di evitare false interpretazioni e per questo compiere uno sforzo ulteriore nella comprensione del principio, che infatti venne rimodulato stabilendo che l'unione per voto o per desiderio potesse supplire l'incorporazione reale²¹⁰. Questo apriva, rispetto anche al testo della *Mystici Corporis*, a nuove possibilità di lettura del rapporto con le Chiese non cattoliche, allargando le maglie del vincolo tra Chiesa visibile e mistero totale della Chiesa²¹¹. Infine, Il caso Feeney mostrò un cambiamento, non solo nella dottrina, ma anche nell'atteggiamento di Roma. Dopo la condanna dell'Americanismo, gli eventi che misero in discussione la posizione dei cattolici rispetto al governo e alla società statunitensi - la candidatura di Al Smith e le attività di predicazione di Coughlin - erano stati risolti con il solo intervento del clero locale. Il caso Feeney, invece, richiamò una presa di posizione pubblica della Santa Sede: l'intemperanza del gesuita, il carattere delle sue posizioni e il momento storico che la Chiesa e il mondo intero stavano attraversando, portarono all'intervento diretto della Santa Sede, inteso ad evitare distorsioni delle proprie posizioni.

Se analizzato dal punto di vista culturale, il *Boston Heresy Case* segnala alcuni fattori fondamentali del cattolicesimo statunitense dei primi anni Cinquanta. Da una parte, l'assimilazione dei cattolici rischiava di diluirne l'identità nel triangolo sociale cattolicesimo-protestantesimo-ebraismo, contro cui molti, come Feeney, rivendicavano una specificità e un'alterità - una «purezza» - da difendere con l'isolamento²¹². I cattolici più conservatori accusavano infatti i *liberal* di aver sostituito l'ortodossia con la *niceness*, che evitava di condannare l'autonomia individuale e la libertà extraecclesiale professate dai loro vicini protestanti. Ancora una volta, la difficoltà nel comprendere la propria identità di fedeli e di cittadini imponeva ai cattolici di definire tanto l'aspetto religioso quanto quello socio-politico di un'unica realtà vissuta. Il caso di Feeney fu allora un'occasione per ridefinire i confini della propria comunità nel contesto culturale statunitense. La necessità storica data dalla convivenza negli stessi spazi economici, politici e sociali, a cui i cattolici, come dimostrato, ebbero pieno accesso a partire dagli anni Quaranta, mise in crisi l'idea di antagonismo dottrinale e sociale, per cui era necessario rinunciare, come sostenne Cushing,

²⁰⁹ Cushing, Richard J., «Decree Regarding Leonard Feeney» April 19, 1949.

²¹⁰ Ivi, p. 173.

²¹¹ Ivi, p. 176.

²¹² L'isolamento, nel caso di Feeney, divenne anche personale. Su questo e sul tema della devianza culturale durkheimiana cfr. Massa, *Catholics*, cit., p. 23.

al lusso «of fighting one another over doctrines concerning the next world, though we must not compromise this»²¹³. Condividere il principio dell'eguaglianza di opportunità offerte dal governo democratico a tutti i cittadini significava rifiutare che tali principi andassero a vantaggio solo di alcuni, a prescindere dalla fede professata. Come sostiene Will Herberg, la natura del dialogo interreligioso negli Stati Uniti fu la necessaria risposta al potenziale distruttivo che il disaccordo tra le religioni avrebbe avuto per la società statunitense degli anni Cinquanta, fondamentalmente strutturata lungo linee religiose e comunitarie²¹⁴.

²¹³ Ivi, p. 29.

²¹⁴ Herberg, Will, *Protestant – Catholic – Jew. An Essay in American Religious Sociology*. Chicago, The University of Chicago Press, 1983³, p. 246.

2.7. *Il rapporto tra Chiesa e Stato.*

Il caso Feeney ebbe diverse conseguenze di carattere sociale e religioso. Da una parte inasprì la conflittualità tra gruppi religiosi, i cui rapporti non potevano prescindere dalle implicazioni delle attività di proselitismo: i primi tentativi di dialogo interreligioso, infatti, erano orientati alla risoluzione di conflitti sociali e per questo avevano dovuto imporre la rinuncia di tutti i gruppi al missionariato. Dall'altra aprì un ventaglio di ipotesi che suscitarono forti sospetti tra i non cattolici. Innanzitutto, ritenere la religione cattolica l'unica vera religione presupponeva la superiorità dei dogmi cattolici rispetto alle regole stabilite dagli altri gruppi, ragione per cui, se i cattolici fossero diventati il gruppo più numeroso, avrebbero potuto (e dovuto) imporre agli altri la propria visione della società e della politica. Nel caso più estremo, in cui la maggioranza cattolica avesse conquistato il potere politico, sarebbe stato difficile difendere il Primo emendamento e la garanzia della neutralità dello Stato rispetto ai gruppi religiosi e alle scelte di fede di ciascun cittadino. Il riconoscimento dell'autorità papale, inoltre, prescriveva la sottomissione ad un'autorità religiosa e politica diversa ed esterna allo Stato statunitense. Di conseguenza, i cattolici ammettevano una duplice fedeltà, la quale sarebbe potuta sfociare in un aperto favoritismo per gli interessi dello Stato vaticano e del Papa su quelli del governo degli Stati Uniti. La necessità, sottolineata dal *Boston Heresy Case*, di definire i principi della propria identità politica e religiosa rispetto agli altri gruppi confessionali fu quindi in quegli anni un argomento inscindibile dal dibattito sulla posizione della Chiesa cattolica in merito al rapporto istituzionale tra Stato e Chiesa.

Come aveva evidenziato John Ryan già nel 1922, la dottrina cattolica sino ad allora consolidata non permetteva un facile adattamento al caso statunitense. Esso rientrava, infatti, tra i casi di *ipotesi*, per cui la Chiesa, per mantenere la propria presenza all'interno di una società a maggioranza non cattolica, era costretta ad adottare un espediente: rinunciare all'istituzione dello stato cattolico pur di garantire la libertà di culto della propria comunità. L'obiettivo era però la realizzazione della *tesi*: nei casi in cui i cattolici fossero stati la maggioranza della popolazione, essi avrebbero dovuto istituzionalizzare la superiorità della dottrina e dell'autorità papale sulla legge dello Stato, creando di fatto uno stato cattolico, in cui gli altri gruppi religiosi sarebbero potuti essere tollerati, ma mai parificati. La posizione dell'autore rispetto ai due casi assunse sfumature diverse nell'edizione di *The State and the Church* del 1922 e in quella del 1940. Nella prima edizione, come già accennato, Ryan e Moorhouse Millar difesero il diritto dello Stato a riconoscere e favorire l'unica vera religione, e a scoraggiare o proibire il proselitismo delle

false religioni. Gli autori ritenevano però che lo Stato cattolico “puro” non fosse più un’eventualità storica possibile, per cui sarebbe stato necessario accettare i limiti dell’*ipotesi*. Ciononostante, Ryan inserì in questa prima edizione un paragrafo:

But Constitutions can be changed, and non-Catholic sects may decline to such a point that the political proscription of them may become feasible and expedient. What protection would they have against a Catholic State? The latter could logically tolerate only such religious activities as were confined to the members of the dissenting group. It could not permit them to carry on general propaganda nor accord their organization certain privileges that had formerly been extended to all religious corporations, for example, exemption from taxation²¹⁵.

Ribadire che il caso statunitense non avrebbe mai potuto portare a questa eventualità non fu sufficiente a calmare le forti reazioni che l’insinuazione di una possibile modifica della costituzione statunitense avevano suscitato. L’edizione del 1940, che Ryan curò insieme a Francis J. Boland e venne intitolata *Catholic Principles of Politics*, non riporta più l’espressione contesa. Essa infatti fu sostituita da una versione più cauta: «Suppose that the constitutional obstacle to proscription of non-Catholics has been legitimately removed and they themselves have become numerically insignificant: what then would be the proper course of action for a Catholic State. Apparently, the latter State could logically tolerate...», per poi proseguire con il testo originale²¹⁶. Questa edizione era simbolo di un ampio mutamento delle posizioni dei soggetti coinvolti - la Chiesa di Roma, il clero statunitense, la società e la politica nazionale - rispetto al tema. Innanzitutto, la modifica di Ryan segnalava l’alto livello di attenzione sul tema: anche se il dialogo con le altre confessioni cristiane e la riflessione sul rapporto tra Stato e Chiesa erano guidati, per parte cattolica, dalla prudenza, una parte del clero era particolarmente interessata e intraprese nuovi studi sul tema. Spinto dagli ideali spirituali e dai valori morali che influenzavano la Seconda guerra mondiale, il vescovo Karl Alter di Toledo pubblicò nel 1942 la propria analisi su *The Ecclesiastical Review*.

If we wish to understand the historical background of the relations between the spiritual power and the political power we must take cognizance of the progressive development of Christianity in the social order

²¹⁵ Ryan, John A., Millar, Moorhouse F.X., *The State and the Church*, New York, NY, MacMillan, 1922, pp. 38-39 (il corsivo è di chi scrive).

²¹⁶ Ryan, John A., Boland, Francis J., *Catholic Principles of Politics*, New York, NY, MacMillan, 1940, pp. 320-321. Cfr. Komonchak, Joseph A., «Religious Freedom and the Confessional State: The Twentieth-Century Discussion», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XCV, Juill-Sept 2000, pp. 634-650, ripubblicato in <http://jakomonchak.files.wordpress.com/2011/08/religious-freedom-confessional-state.pdf>, p. 3.

and we must at the same time have a regard to the complexity of political situations and their ever-changing character²¹⁷.

Per affrontare l'argomento era necessario quindi partire dall'esperienza storica del cristianesimo e dalle condizioni politiche nelle quali il potere temporale e spirituale avevano storicamente convissuto. Per questo, secondo Alter sarebbe stato necessario guardare non alla condanna espressa da Pio IX nel *Sillabo*, ma alla più articolata trattazione di Leone XIII in *Immortale Dei*, nella quale il pontefice distinse i postulati sull'origine, la natura e la missione della Chiesa da quelli inerenti la natura, l'organizzazione e la funzione dello Stato. Le funzioni furono quindi riconosciute come differenti e stabilite secondo la libertà delle due istituzioni.

The Church cannot be tolerant of error or give equal rights to truth and falsehood; but in any civil order where mixed religion obtains she does not demand sole recognition. She does not recognize the use of physical force for spiritual purposes. [...] In the last analysis it is the primacy of the spiritual which she seeks to safeguard and maintain²¹⁸.

Stabilito quindi che il rapporto tra le due istituzioni aveva assunto caratteristiche diverse a seconda del contesto storico e che ciascuna delle due sfere si sarebbe dovuta attenere al proprio ordine, non v'era motivo di immaginare e riproporre una rimodulazione del modello degli stati pontifici, secondo cui la Chiesa avrebbe dovuto esercitare contemporaneamente il potere spirituale e quello temporale. Anche nel caso in cui i legislatori e la popolazione fossero stati a maggioranza cattolica, la Chiesa, come istituzione, non avrebbe potuto esercitare il proprio potere diretto sullo Stato, ma piuttosto intervenire con i propri strumenti a guidare le coscienze dei propri membri. A questo fine, Alter individua il canale di raccordo tra le due istituzioni nell'Azione Cattolica: egli mosse l'analisi dai livelli teologico e giuridico al piano sociale, e ipotizzò la ricostruzione dell'ordine sociale a partire proprio da gruppi e associazioni liberi e autonomi²¹⁹.

Il ragionamento seguito dal vescovo fu da una parte profetico - rispetto a quanto, ad esempio, sosterranno almeno un quinquennio dopo, a diverso titolo, John Courtney Murray e Will Herberg, mentre dall'altra scoprì come la cultura statunitense e la sua esperienza di libertà avevano messo radici profonde anche nella comunità cattolica. Il “discorso sulle

²¹⁷ Alter, Karl J., «Church and State. Diarchy or dualism», *The Ecclesiastical Review*, CVI, May 1942, p. 322.

²¹⁸ Ivi, p. 330.

²¹⁹ Ivi, pp. 337-338.

quattro libertà”²²⁰ era stato pronunciato dal presidente Roosevelt appena un anno prima come un motto per la guerra contro i totalitarismi, e le discussioni e rappresentazioni che lo seguirono si rivolgevano alla famiglia e ai gruppi sociali come componenti della società plurale statunitense, roccaforte di una comune nazionalità e della democrazia da essa rappresentata. Con la guerra i cittadini statunitensi erano usciti dai quartieri etnici per confluire nelle strutture dell’esercito e negli stabilimenti industriali, per cui la diversità culturale che contraddistinse le nuove realtà urbane divenne la proposizione della retorica americanista, secondo cui ciascun gruppo sociale sarebbe stato una forza da contrapporre al razzismo nazista e all’irrazionalità nativista. Il trattino che legava la nazionalità di provenienza con l’essere americano, che fu simbolo di uguaglianza per gli immigrati di inizio secolo, venne abolito sotto l’insegna dell’unica americanità²²¹. Era quindi all’interno di quella società, di cui il vescovo Alter non metteva in discussione i presupposti, che i cattolici avrebbero dovuto promuovere i propri principi e valori morali: era la società a rendere reali i rapporti tra i gruppi, a equilibrare le libertà degli individui e a dare struttura ai rapporti istituzionali.

Durante la discussione sull’ingresso degli Stati Uniti in guerra, i cattolici assunsero una delle posizioni più controverse: la neutralità del Vaticano, il governo del generale Franco in Spagna, la tutela degli edifici religiosi a Roma e la libertà di religione nell’Unione Sovietica animarono il dibattito all’interno della comunità e tra questa e i non cattolici, su temi come il patriottismo e la difesa delle libertà individuali e dei gruppi religiosi²²². L’attacco di Pearl Harbor fu però, secondo Thomas McAvoy, un momento di svolta: forti dei cinque punti per la pace di Pio XI i vescovi riscoprirono la tradizione collegiale²²³, dichiararono il proprio sostegno al Presidente²²⁴ e esortarono alla mobilitazione tutta la comunità, contro il secolarismo, lo sfruttamento e i totalitarismi²²⁵.

²²⁰ Roosevelt, Franklin D., «Annual Message to Congress on the State of the Union», January 6, 1941. Online by Gerhard Peters and John T. Woolley, The American Presidency Project, <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=16092>.

²²¹ Foner, Eric, *Storia della libertà americana*, Roma, Donzelli editore, 2009, pp. 313-317. Nelle pagine successive l’autore sottolinea come l’assimilazione si fermò, per neri, asiatici e messicani, davanti alla frontiera del colore.

²²² Cfr. Fogarty, Gerald, «Public Patriotism and Private Politics: The Tradition of American Catholicism», *U. S. Catholic Historian*, IV, pp. 36-37.

²²³ Cfr. Fogarty, Gerald, S.J., «The American Tradition of Episcopal Collegiality», *Discussion*, in AA. VV., «*Ecclesiam suam*», *Première lettre encyclique de Paul VI, Colloque international, Rome 24-26 octobre 1980*, Brescia, Istituto Paolo VI, 1982, pp. 218-219.

²²⁴ AA. VV., «Our Common Catholic Interests. U.S. Bishops, in Letter to President, Pledge Full Aid in Hour of Crisis», *Catholic Action*, XXIV, Jan. 1942, p. 3.

²²⁵ Michael J. Ready to FDR (enclosed copy of «The Bishop’s Statement on Victory and Peace»), November 14, 1942, PPF 18, FDRL; Hugh Lamb to FDR (enclosed copy of «Address Delivered by His Eminence, Dennis Cardinal Dougherty, Archbishop of Philadelphia, Solemn Pontifical Mass – Convention Hall,

L'impegno nello sforzo bellico (che vide i cattolici impegnati a collaborare con altri gruppi religiosi nelle forze armate e nelle attività di accoglienza per i rifugiati²²⁶) era seguito da un'ampia discussione sulla pace e sui principi che avrebbero dovuto regolare il periodo post bellico, tra i quali il riconoscimento di Cristo e della legge morale come base per le relazioni internazionali e il mantenimento dei diritti delle nazioni e delle sovranità nazionali parvero essere i più vicini alle posizioni delle altre confessioni²²⁷.

Nazionalismo, ricostruzione post bellica, principi della cristianità e libertà di religione divennero i temi centrali del dibattito nazionale, in cui la comunità cattolica volle promuovere le proprie istanze²²⁸. La figura che emerse in questo frangente con più vigore tra le fila del clero fu il cardinale Spellman. Nel 1931, Pio XI aveva affidato a lui la distribuzione alla stampa mondiale del testo di *Non Abbiamo Bisogno*, enciclica di denuncia delle attività anti cattoliche del regime fascista. Protagonista nella visita ufficiale negli Stati Uniti del Segretario di stato Pacelli, organizzò l'incontro tra questi e Roosevelt presso la residenza del presidente a Hyde Park. Nominato arcivescovo della diocesi di New York dallo stesso nel 1938, alla morte del cardinale Hayes ereditò la sua carica di vicario militare. Da allora, trascorse ogni Natale con le truppe statunitensi dislocate nel mondo²²⁹. Il Cardinale fece uso della propria figura pubblica per promuovere le attività del governo e le operazioni dell'esercito con forte vigore patriottico. I discorsi pronunciati alla radio e dal pulpito della cattedrale di St. Patrick sono esempio della retorica nazionalista di quegli anni:

Ours, therefore, must be warfare in a higher plane: a way, which up to the present, has brought us defeats [...] but defeats that have left our national soul inviolate because of scrupulous adherence to national honor and to our untiring and limitless efforts to promote national amities and to avoid war by appeal to human reason and human hearts. [...] The motivation for our warfare must be consonant with the Christian ideals of charity, for

Philadelphia, November 1st, 1942» and «Sermon by Most Reverend Hugh Lamb, D.D., Auxiliary Bishop of Philadelphia, at Pontifical Mass for Victory and Peace, Held in Convention Hall, November 1, 1942»), November 5, 1942, Official Files [OF] 76b, FDRL; Edward Mooney, Chairman of the NCWC, to FDR, December 22, 1941 e FDR to Mooney, December 24, 1941, PPF 18, FDRL.

²²⁶ Secondo il rapporto pubblicato dalla NCWC, il numero complessivo di cattolici impegnati nell'esercito al 1947 era 2,103,647 (12,6% del totale), su una popolazione cattolica stimata di 25,268,173 (17,8% della popolazione statunitense). Cfr. «Catholic men and women in the armed forces», Nov. 10, 1947, folder 2, box 21, General Secretariat, NCWC collection, ACUA.

²²⁷ McAvoy, Thomas, C.S.C., «American Catholics and the Second World War», *Review of Politics*, VI, 1944, pp. 139.

²²⁸ Cfr. Gleason, Philip, «World War II and the Development of American Studies», *American Quarterly*, XXXVI, 1984, pp. 343-358.

²²⁹ Sulla figura di Spellman cfr. Hennessey, James, «Francis Joseph Spellman Arcivescovo di New York», in Guasco, Maurizio, Guerriero, Elio, Traniello, Francesco, *Storia della Chiesa*, XXIII, Milano, Edizioni Paoline, 1991 pp. 312-318; Fogarty, Gerald, «Francis J. Spellman: American and Roman», in id. (ed. by), *Patterns of Episcopal Leadership*, New York, NY, Macmillan Publishing Company, 1989, pp. 216-234.

thus will victory be assured not only over the corporate might of our enemies but also over the souls of their righteous people, when they come to know the truth²³⁰.

Sebbene dalle sue parole emergesse una profonda coscienza delle problematiche che investivano la comunità cattolica nei suoi rapporti con le altre comunità religiose e con l'amministrazione Roosevelt²³¹, egli fu abile nel sintetizzare la fede cattolica e la cittadinanza statunitense sotto un unico credo:

Yes, America fights for God-given rights, for her "credo" of religious freedom, industrial freedom, educational freedom, social freedom, freedom of speech and of the press. [...] The chief means to that victory is fidelity to our religious convictions and to the teachings of the Ten Commandments²³².

Sostenere lo sforzo bellico nazionale senza mettere in discussione l'operato della Chiesa in Europa divenne presto molto difficile: in particolare, il concordato stipulato con il governo fascista italiano nel 1929, il governo del *Generalissimo* in Spagna e la complessità delle posizioni assunte da Roma nei confronti dell'antisemitismo nazista confliggevano con la strategia degli Alleati e i principi della Carta Atlantica. Il 21 agosto del 1942 *Commonweal* pubblicò la traduzione del manifesto dei cattolici europei in esilio in Nord America, la cui redazione vide coinvolti inizialmente un gruppo di docenti canadesi, a cui si unirono, tra i tanti, Jacques Maritain e don Luigi Sturzo, in quegli anni in esilio negli Stati Uniti²³³. La storia della redazione del testo, riportata nei *Cahiers* di uno dei promotori, Auguste Viatte, racconta l'eterogeneità ideologica che guidò gli autori nella redazione del testo, che

²³⁰ «Two Victories. Sermon of Archbishop Francis J. Spellman. New York, St. Patrick's Cathedral, and on Church of the Air, Columbia broadcasting System, Sunday, April 12, 1942», p. 2, PPF 4404, FDRL.

²³¹ «Address given by his Excellency, Most Reverend Francis J. Spellman, D.D., Archbishop of New York, on the occasion of his investiture with the Sacred Pallium, at St. Patrick's Cathedral, New York City, Tuesday, March 12, 1940», pp. 5-7, PPF 4404, FDRL.

²³² «Remarks of Most Rev. Francis J. Spellman, Archbishop of New York, on the nation-wide program of the Fourth Degree, Knights of Columbus, over Station WEAJ, Sunday, March 22, at 10:30 P.M.», pp. 2-3, PPF 4404, FDRL.

²³³ AA.VV., «In the Face of the World's Crisis: A Manifesto by European Catholics Sojourning in America», *Commonweal*, XXXVI, Aug. 21, 1942, pp. 414-421. Il testo originale fu pubblicato in francese, *Devant la crise mondiale: manifeste de Catholiques européens séjournant en Amérique*, New York, NY, Éditions de la Maison française, 1942. Sulle origini del testo cfr. Hauser, Claude, *D'un monde à l'autre--: journal d'un intellectuel jurassien au Québec, 1939-1949*, I, Presses Université Laval, 2001, p. xlv. Per il contributo di Jacques Maritain alla redazione cfr. Fourcade, Michel, «Jacques Maritain et l'Europe en exil (1940-1945)», in *Jacques Maritain en Europe, la réception de sa pensée*, Paris, 1996, pp. 306-309. Egli fu inizialmente escluso dalla redazione per le sue posizioni controverse sulla guerra civile spagnola. Fu però grazie a lui se Sturzo partecipò all'iniziativa, influenzando fortemente le sorti del testo. Cfr. Viotto, Piero, «I Maritain e la politica del XX Secolo (II Parte)», in <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/viotto-piero-i-maritain-e-la-politica-del-xx-seculo-ii-parte/>, consultato il 5 aprile 2011. Per un quadro più ampio sui cattolici in esilio durante la guerra cfr. Kaiser, Wolfram, «Co-Operation of European Catholic Politicians in Exile in Britain and the USA during the Second World War», *Journal of Contemporary History*, XXXV, Ju. 2000, pp. 439-465.

ciononostante si rivelò coraggioso. Esso infatti prefigurava un mondo postbellico in cui venissero rispettate la libertà di coscienza, dei gruppi e delle associazioni, condannava la discriminazione razziale e l'antisemitismo e auspicava l'armonia tra i principi di interdipendenza e autonomia dei popoli. Il testo offrì ai cattolici statunitensi un'opportunità per presentare il cattolicesimo europeo in modo diverso, più affine ai temi discussi negli Stati Uniti e nei circoli intellettuali dei paesi alleati.

Il dibattito, stimolato dal paragrafo del Manifesto interamente dedicato alla libertà di coscienza²³⁴, proseguì tra le pagine di *Commonweal*, *America* e *American Ecclesiastical Review*, in cui gli aspetti di ripristino dell'ordine civile e morale furono trattati secondo prospettive molto diverse. Se da una parte le riviste *liberal* sottolinearono la necessità di garantire il riconoscimento della libertà religiosa per tutti gli individui, nei confronti dei quali lo Stato non avrebbe potuto esercitare il proprio potere coercitivo, dall'altra la rivista ecclesiastica rilevava l'impossibilità, per i cattolici, di riconoscere le altre religioni come egualmente vere, da cui dipendeva la necessità di adottare un espediente perché i cattolici potessero essere partecipi dell'auspicata pacifica convivenza postbellica. Francis Connell e Joseph Fenton evidenziarono come la sostanziale differenza tra diritti soggettivi e diritti oggettivi, rendeva impossibile la garanzia di questi ultimi per coloro i quali non si fossero identificati con «the one true religion». Non si negava quindi la necessaria estraneità dello Stato dalle questioni religiose né la condanna di qualsiasi forma coercitiva di conversione, ma dal punto di vista giuridico il diritto naturale al libero esercizio della propria coscienza non poteva essere riconosciuto in egual modo ai cattolici e ai non cattolici²³⁵. La

²³⁴ «In social life it is important forcefully to insist upon that which is commonly known as freedom of conscience. Adherence to religion is an act of the conscience, which should be submitted to the dictates of reason and to divine guidance. It is not the function of the State either to discriminate or to control consciences. The creeds which, in the present state of religious disunity, share souls' allegiance should be free to establish their rites, to preach their teachings, to shape souls, to exercise their apostolate, without the civil authority's mixing into their proper province. We are aware, moreover, that by its teaching on the act of faith, God's free gift, freely accepted, and which no constraint can produce in souls, it is Christianity itself which lays the basis for civil tolerance in religious matters».

²³⁵ Cfr. Shiels, Eugene W., «Religious Freedom as a Necessity to Preserve Post-War World», *America*, LXVIII, Jan. 23, 1943, pp. 425-427; Connell, Francis, «Letter», *America*, LXVIII, Mar. 13, 1943, p. 641; Hartnett, Robert C., «Review of *The Rights of Man and Natural Law*, by Jacques Maritain», *America*, LXIX, Aug. 14, 1943, p. 526; Connell, Francis, «Pope Leo XIII's Message to America», cit., pp. 255-256; Id., *Freedom of Worship: The Catholic Position*, New York, NY, The Paulist Press, 1944; Fenton, Joseph C., «The Church and the State of Siege», *American Ecclesiastical Review*, CXII, Jan. 1945, pp. 54-63; Connell, Francis, «Recent Dogmatic Theology: An Approach to Compromise», *American Ecclesiastical Review*, CXII, Feb. 1945, pp. 119-126; Fenton, Joseph C., «The Church and the Non-Catholic», *American Ecclesiastical Review*, CXIII, Jul. 1945, pp. 44-58; Id., «The Catholic and the Church», *American Ecclesiastical Review*, CXIII, Nov. 1945, pp. 377-384; Connell, Francis, «Preserving the Faith Inviolable», *American Ecclesiastical Review*, CXIV, Jan. 1946, pp. 34-47; Fenton, Joseph C., «The Catholic Church and Freedom of Religion», *American Ecclesiastical Review*, CXV, Oct. 1946, pp. 286-301; Id., «The Church and the World», *American Ecclesiastical Review*, CXIX, Sep. 1948, pp. 202-214.

sostanziale differenza tra le due posizioni emergeva quindi, non tanto nella discussione teologico-giuridica, ma nelle modalità di convivenza civile. L'aspetto che più allarmava gli interlocutori non cattolici era la persistente confusione nell'ipotizzare un futuro in cui i cattolici avrebbero potuto imporre la propria dottrina sulle leggi dello Stato, sfruttando la propria posizione maggioritaria rispetto agli altri gruppi religiosi. Come scrisse Robert Ashworth della NCCJ in una lettera inviata ad *America* «What does the Catholic Church mean by religious liberty? It is important that we should know, since it is a question repeatedly and anxiously asked of us across the country. Does it mean one thing in the United States and another thing elsewhere?»²³⁶.

In effetti, se da una parte i più conservatori escludevano il completo riconoscimento delle altre confessioni e religioni, dall'altra l'episcopato statunitense apparve sempre più orientato al dialogo. John LaFarge sostenne sulle pagine di *Theological Studies* che «If we Catholics are not to be completely isolated in the battle against atheism and paganism and their attendant evils, we cannot conduct the battle alone»²³⁷. Fu proprio lui ad aprire il dibattito sul tema anche tra le pagine di *Theological Studies*, seguito dai suoi compagni gesuiti Lincoln Bouscaren, John Courtney Murray e Wilfrid Parsons, che affrontarono questioni di carattere teologico e dogmatico, più in linea con la vocazione della rivista²³⁸. Se però dal punto di vista teologico all'interno dell'episcopato fu più difficile individuare una convergenza di vedute, parte di esso si impegnò ad affrontare il tema dell'inestricabile relazione tra il dialogo interreligioso e la libertà di religione nel concreto contesto bellico, in collaborazione con il *Federal Council of Churches* e il *Synagogue Council of America*. L'iniziativa provenne dal mondo ebraico e protestante, ma riscosse il favore anche di alcuni tra i vescovi più scettici, come l'arcivescovo di New York Spellman e quello di Cincinnati McNicholas. Il 6 ottobre 1943 fu in proposito resa pubblica la Dichiarazione sulla Pace, che prescriveva i sei principi sui quali i tre gruppi si trovarono concordi:

²³⁶ Ashworth, Robert A., «Letter», *America*, LXVIII, Feb. 13, 1943, p. 530.

²³⁷ Keane, James T., McDermott, Jim, «The Manner is Extraordinary. The Life of John LaFarge», *America*, Oct. 27, 2008, in americamagazine.org/node/148985, consultato il 9 gennaio 2013.

²³⁸ Cfr. la nota dell'editore a Bouscaren, T. Lincoln, «Cooperation with Non-Catholics», *Theological Studies*, III, Dec. 1942, pp. 475-512. La serie fu inaugurata con Murray, John C., 1942b, e proseguì con LaFarge, John, «Some Questions as to Interdenominational Cooperation», *Theological Studies*, III, Sep. 1942, pp. 315-332; Murray, John C., 1943a; Parsons, Wilfrid, «Intercreedal Cooperation in the Papal Documents», *Theological Studies*, IV, Jun. 1943, pp. 159-182; Murray, John C., 1943b. Sulle reazioni dei vescovi cfr. Boyea, *The National Catholic Welfare Conference*, cit., pp. 275-297. Su posizioni diametralmente opposte, la risposta di *American Ecclesiastical Review* ai saggi fu argomentata da Paul Hanly Furfey, che aveva espresso il proprio dissenso anche tra le pagine dello stesso *Theological Studies*. Cfr. Furfey, Paul H., «Correspondence», *Theological Studies*, IV, Sep. 1943, pp. 467-472; Murray, John Courtney, 1943e; Furfey, Paul H., «Intercreedal Co-Operation: Its Limitations», *American Ecclesiastical Review*, CXI, Sep. 1944, pp. 161-175; Id., «Why Does Rome Discourage socio-Religious Intercreedalism?», *American Ecclesiastical Review*, CXII, May 1945, pp. 364-374.

l'autorità della legge morale sull'ordine mondiale, il riconoscimento della dignità della persona come immagine di Dio e quindi dei suoi diritti – compresi quelli religiosi, l'inviolabilità dei diritti dei popoli oppressi e delle minoranze, la necessità di un corpo di diritto internazionale che proteggesse la collettività dalle occasioni di conflitto, la garanzia di adeguati livelli economici per tutti i cittadini e l'armonia tra le diverse componenti dell'ordine sociale²³⁹. La linea di continuità con le quattro libertà rooseveltiane è quanto mai evidente. Meno evidenti furono invece le modalità con cui il dialogo interreligioso e il chiarimento della natura del rapporto tra Chiesa e Stato nella dottrina cattolica divennero importanti per il progetto di riorganizzazione internazionale post bellico e per la società statunitense degli anni Cinquanta.

²³⁹ Boyea, *The National Catholic Welfare Conference*, cit., pp. 229-231.

2.8. La Commission on American Citizenship.

La posizione di Pio XI e degli ambienti romani rispetto alla situazione della Chiesa negli Stati Uniti e alla sfide che essa affrontò negli anni del suo papato è stata sinora letta nei termini dell' intervento pontificio negli affari interni alla comunità cattolica in seguito ad una esplicita richiesta dell'episcopato statunitense, o come reazione a quelle iniziative che richiesero un richiamo ai principi della dottrina in maniera definitiva. Come dimostrano le ricerche recentemente raccolte in *Pius XI and America*, il dialogo tra Roma e Washington si fece in quegli anni più intenso: la comunanza di interessi prese forma nella lotta ai totalitarismi, nella promozione di un'idea di ordine internazionale dai forti connotati cristiani²⁴⁰ e nella ricerca di nuovi canali diplomatici diretti²⁴¹. Quest'ultima avrebbe però dovuto rimanere strettamente riservata, per tutelare la posizione del presidente Roosevelt davanti al Congresso – che difficilmente avrebbe autorizzato il governo a instaurare rapporti diplomatici con uno Stato governato dal capo di una Chiesa²⁴² - e ai cittadini non cattolici – che già nei primi anni della Presidenza avevano espresso il proprio dissenso.

La comune lotta ai totalitarismi e il sostegno ad un ordine democratico basato sui principi della cristianità esordirono con un'iniziativa romana²⁴³, nel 1938. Il 21 settembre di quell'anno, infatti, in occasione dei festeggiamenti per i cinquant'anni dalla fondazione della Catholic University of America, Pio XI esortò il clero statunitense e l'università ad

²⁴⁰ «Why Did God Make America? Address by Hon. Henry Wallace, Vice President of the United States [June 8, 1942]», in Howard Y. McClusky to Most. Rev. Edwin V. O'Hara, s.d., folder 5, box 123, NCWC General Secretary Collection, ACUA. Cfr. Steele, Richard W., Preparing the Public for War: Efforts to Establish a National Propaganda Agency, 1940-41, *The American Historical Review*, LXXV, Oct. 1970, pp. 1640-1653.

²⁴¹ Kertzer et al., *Pius XI and America*, cit..

²⁴² Le relazioni tra Stati Uniti e Santa Sede furono interrotte nel 1867 per la negata autorizzazione da parte del Senato delle spese relative alla rappresentanza diplomatica a Roma. Il voto fu dettato da ragioni di scarso interesse economico e politico che il papato, dopo l'Unità d'Italia, riscuoteva presso Washington. Cfr. Di Nolfo, Ennio, *Vaticano e Stati Uniti, 1939-1952. Dalle carte di Myron C. Taylor*, Milano, Franco Angeli Editore, 1978.

²⁴³ Dalla consultazione dell'archivio sono emersi alcuni documenti inediti la cui fonte è tutt'ora ignota. Quattro diversi scritti, senza titolo, descrivono il filo del ragionamento logico che potrebbe aver portato alla richiesta di istituire la *Commission on American Citizenship*. All'interno del secondo è inserita una nota biografica, tra le cui righe emerge «For one man to hope to help his fellow men in their thinking about their own affairs, smack of absurd presumption. Therefore, a rather restless mind began searching two years ago when I momentarily slipped aside from business for larger ways and means to accomplish that purpose». E prosegue «In his own home city he found in his Archbishop a sympathetic listener. From him, when the second step suggested itself, came gracious permission to transfer the vast plan from Archdiocesan to a national Catholic center, From the Catholic University of America a second sympathetic and enthusiastic listener and an immediate agreement to seek a hearing in Rome. From the Holy Father a seemingly amazing but on second thought perfectly logical acceptance and fatherly adoption of the plan». La riflessione conclude, nel quarto degli scritti, con l'attesa della lettera del Santo Padre, ragione per cui è plausibile ritenere che siano stati redatti quantomeno prima dell'annuncio ufficiale. Folder 2, box 2, The Commission on American Citizenship Collection [CAC], ACUA.

assumersi maggiori responsabilità nel fronteggiare «[a] period of unrest, questioning, of disorientation, and of conflict» nel quale la dottrina e la morale cristiana erano state poste sotto attacco su diversi fronti. Considerate le esigenze del tempo, il Papa richiese allora che il clero volgesse un'attenzione particolare alle scienze civiche, all'economia e alla sociologia, che avrebbero potuto contribuire alla creazione di un programma di azione sociale, volto a soddisfare i bisogni locali e a richiamare l'ammirazione di «all right-thinking men»²⁴⁴. I vescovi colsero subito l'opportunità offerta loro dal pontefice per dimostrare, da una parte, che i principi morali della Chiesa cattolica avrebbero potuto trovare un rifugio sicuro negli Stati Uniti e, dall'altra, per assicurare coloro che mettevano in dubbio il patriottismo della comunità cattolica:

To carry out the injunction of the Holy Father it is necessary that our people, from childhood to mature age, be ever better instructed in the true nature of Christian democracy. A precise definition must be given to them both of democracy in the light of Catholic truth and tradition and of the rights and duties of citizens in a representative Republic such as our own. They must be held to the conviction that love of our country is a virtue and that disloyalty is a sin.

La retorica dei messaggi utilizzò spesso termini come “crociata” e “servizio”: già nella lettera di annuncio del vescovo Dougherty si proclamavano la «Catholic crusade for better citizenship» e gli sforzi «to render to our country the priceless service of a more enlightened and vigorous Catholic citizenship»²⁴⁵. L'obiettivo fu quindi intervenire nel processo educativo dei cittadini cattolici, per indurli ad una più viva partecipazione alla vita sociale del paese²⁴⁶. Nacque allora un ampio piano di educazione, che prevedeva la rimodulazione dei curricula delle scuole elementari²⁴⁷, la redazione di una serie di libri di testo per studenti e insegnanti di ogni grado e l'istituzione dei *Catholic Civic Clubs of*

²⁴⁴ «The Commission on American Citizenship of the Catholic University of America», Reference folder, CAC, ACUA. Per il testo completo della lettera e la struttura della Commissione cfr. «Civic Program. Catholic University of America, Washington, DC. Preliminary Memorandum», folder 2, box 1, CAC, ACUA.

²⁴⁵ «Letter to the Catholics of the United States issued by His Eminence, Cardinal Dougherty, Archbishops and Bishops assembled in Annual Meeting in Washington, October 12-14», p. 2, folder 2, box 1, CAC, ACUA.

²⁴⁶ Joseph M. Corrigan, rettore dell'università, stimò che gli studenti coinvolti sarebbero stati oltre tre milioni per un totale di dieci mila scuole dislocate in tutto il paese e di 90 mila tra insegnanti elementari e professori. Cfr. «Catholic U. Alumni told of Plans to Teach Democracy», *Washington Post*, Nov. 13, 1938, folder 2, box 2, CAC, ACUA; «Catholic Plan to Train Youth in Citizenship», *Herald Tribune*, Nov. 24, 1938, folder 2, box 1, CAC, ACUA.

²⁴⁷ «The University Builds a Curriculum for Elementary Catholic Schools, by Mary Synon», folder 1, box 2, CAC, ACUA.

America²⁴⁸ secondo i principi-guida che sarebbero stati individuati dai vescovi. Il titolo scelto per la dichiarazione di principi fu particolarmente d'effetto: «National Crusade for God in Government»²⁴⁹ e, anche grazie alla retorica, l'iniziativa riscosse un grande successo tra gli organi di governo, le università non cattoliche, i docenti²⁵⁰, la stampa, le associazioni civiche, la NAACP²⁵¹, i sindacati²⁵² e le altre comunità religiose²⁵³.

Di tutte le pubblicazioni, la *Faith and Freedom Series* fu la più vicina alle tematiche dibattute tra il clero: le letture, destinate a scuole elementari e intermedie, avevano come obiettivo «[to] bring out the fact that free community interrelationships are the necessary by-products of real faith in Jesus Christ» and «to help the Catholic child to understand the fact that he cannot be a good Catholic if he is not a good citizen in the broadest and the deepest sense of that term»²⁵⁴. I dieci volumi intendevano guidare il lettore in un percorso ideale che cominciava tra le mura domestiche e attraverso la famiglia, gli amici e la realtà cittadina, andava alla scoperta dei principi, della storia, delle libertà e delle frontiere della società statunitense. All'interno del volume, ciascuno dei capitoli è introdotto da un testo delle Scritture e prosegue con racconti e foto tratti dalla storia statunitense, raccontanti con la più vivida retorica: *These Are our Freedoms* è il settimo dei volumi, e contiene al suo interno numerosissimi riferimenti alla retorica bellica e alle libertà di coscienza e di religione. Nel prospettare la costruzione di un ordine mondiale ordinato secondo i doni divini della libertà²⁵⁵ e della fratellanza²⁵⁶, se ne definirono i principi

Freedom of conscience means liberty to worship God and to act according to what one believes is right. It means that everyone who uses right reason may decide if any action is right or wrong. [...] The freedom

²⁴⁸ I club erano uno spazio dedicato ad alunni e alunne del settimo e ottavo grado, nei quali avrebbero potuto esercitare i principi della cittadinanza studiati a scuola. Cfr. Sister M. Annunciata, O.P., «The Commission on American Citizenship», *The Catholic University Bulletin*, XXXIII, 1965, pp. 7-9, 14.

²⁴⁹ «National Crusade for God in Government. Declaration of Principles and Program of Practice», Jan. 19, 1939 e «Summary of Project. National Crusade for God in Government», Jan. 23, 1939, folder 2, box 2, CAC, ACUA.

²⁵⁰ La National Education Association mise a disposizione il materiale raccolto per un analogo programma.

²⁵¹ National Association for the Advancement of Colored People. George B. Murphy to mgr. Joseph M. Corrigan, Nov. 30, 1938, folder 2, box 1, CAC, ACUA.

²⁵² «For immediate release. Bureau of Public Relations, Joseph M. Murphy, Director», folder 2, box 1, CAC, ACUA.

²⁵³ Robert H. Connery to mgr. Joseph M. Corrigan, Jan. 3, 1939, folder 3, box 1, CAC, ACUA.

²⁵⁴ Johnson, George, «The Commission on American Citizenship of the Catholic University of America», *Journal of Educational Sociology*, XVI, Fe. 1943, pp. 380-385.

²⁵⁵ Sister M. Charlotte, R.S.M., M.A., Synon, Mary, LL.D. (ed. by), *These Are Our Freedoms*, Boston, MA, New York, NY et al., Ginn and company, 1944, p.421, volume 3, box 13, CAC, ACUA.

²⁵⁶ Ivi, p. 108.

which is concerned with the relationship between the individual and God [...] means the right to go to the church chosen according to conscience²⁵⁷,

sostenuti da testi e storie sulla libertà religiosa nelle colonie²⁵⁸. Le potenzialità della democrazia furono invece espresse richiamando alcuni tra gli aspetti fondativi del governo democratico statunitense: il *self-government*, la responsabilità del voto e delle cariche pubbliche, lo stretto rapporto tra elettori e rappresentanti locali²⁵⁹, le libertà e i diritti riconosciuti dal Primo e dal Quattordicesimo emendamento²⁶⁰, l'eguaglianza di tutti gli uomini sancita dalla Dichiarazione di Indipendenza²⁶¹. Anche il card. Spellman, consigliere di Pio XI e Roosevelt, in prima linea nel sostenere la nazione in guerra e gli ideali democratici statunitensi, volle contribuire all'iniziativa con la pubblicazione del suo *An American Creed*, a conclusione del volume²⁶².

Come sostiene Maria Mazzenga, i testi sottolineavano una nuova convinzione degli educatori e dei cittadini cattolici, per i quali gli ideali cattolici e quelli statunitensi non solo avrebbero potuto coesistere ma persino completarsi²⁶³. In effetti, il discorso pronunciato nel maggio del 1940 dal direttore Connery, volto a promuovere le attività della Commissione davanti agli esponenti della stampa cattolica, mostrava uno slancio del tutto nuovo:

The American founding fathers are inheritors of a glorious past built upon a Christian philosophy.[...] [The Catholic Church] must decide whether it will let other groups define the terms Americanism, democracy, civil rights, and citizenship. We Catholic must decide whether we will permit other groups to interpret our political heritage²⁶⁴.

Sebbene sia difficile valutare l'impatto complessivo delle attività, alcuni dati possono dare la dimensione della diffusione del programma tra la comunità cattolica. L'utilizzo dei libri

²⁵⁷ Ivi, pp. 67-68.

²⁵⁸ Ivi, pp. 117-137.

²⁵⁹ Ivi, pp. 228-229.

²⁶⁰ Ivi, p. 296.

²⁶¹ Ivi, p. 332.

²⁶² Ivi, p. 425. Il testo fu letto anche durante il programma radio "Salute to Youth". Cfr. George Johnson to Francis J. Spellman, Jan. 11, 1944; Francis J. Spellman to George Johnson, Jan. 14, 1944, Folder 4, Literary Works, S/C 104, Cardinal Spellman Collection, Archives of the Archdiocese of New York [AANY].

²⁶³ Mazzenga, Maria, «More Democracy, More Religion. Baltimore's Schools, Religious Pluralism, and the Second World War», in Augenstein, John, Kauffman, Christopher J., Wister, Robert J. (ed. by), *One Hundred Years of Catholic Education: Historical Essays in Honor of the Centennial of the National Catholic Educational Association*, Washington, DC, National Catholic historical Association, 2003, p. 205.

²⁶⁴ «Catholic Press Asked to Give Full Support to Good Citizenship Crusade», NCWC News Service, May 27, 1940, folder 3, box 1, CAC, ACUA. Le parole sottolineate sono del testo originale.

nelle scuole non era obbligatorio, ma nel primo anno di attività furono vendute 10 mila copie, che divennero tre milioni in un decennio, sino a raggiungere il 60% delle scuole elementari alla fine degli anni Cinquanta. I club civici registrati negli anni Cinquanta furono circa tre mila, di cui 192 nella sola città di Chicago e alcuni persino all'estero²⁶⁵. Dal 1941 inoltre, la stazione radio nazionale *Catholic Hour* propose sei drammi teatrali a carattere storico dal tema "The Foundations of Freedom", il cui proposito fu quello di raccontare la storia del ruolo che i cattolici rivestirono nella conquista dei diritti di tutti i cittadini statunitensi: la libertà di coscienza, la libertà politica, il diritto al lavoro e altri diritti economici e sociali²⁶⁶. Ancora una volta, gli sforzi erano destinati ad un maggiore livello di integrazione dei cattolici nella società statunitense e alla condivisione dei valori della democrazia statunitense: la società era destinataria e fautrice del dialogo a cui la democrazia era legata in modo imprescindibile. La capacità del clero di convogliare il messaggio sull'intera comunità fu dovuta alla natura trasversale del discorso, sebbene le motivazioni fossero molto diverse tra loro: da una parte, il conflitto mondiale aveva spostato anche il clero più conservatore verso le istanze dell'americanismo politico, che in quegli anni era sinonimo di un approccio inclusivo alla società e alla definizione del suo carattere cristiano. Dall'altra, invece, i *liberal* accettarono la pluralità della società statunitense e i suoi principi costituzionali, per cui sostenevano che le istituzioni non avrebbero né potuto né dovuto offrire loro privilegi e metodi di coercizione pubblica a garanzia di una società ordinata secondo la dottrina cattolica. La convergenza su un unico discorso patriottico non fu però sufficiente ad allontanare i timori che la doppia fedeltà della comunità cattolica – alla Chiesa e agli Stati Uniti – fossero inconciliabili e l'eterogeneità delle posizioni cattoliche sui principi della cristianità che avrebbero fondato il nuovo ordine mondiale, come si vedrà nelle prossime pagine, generò tra le fila protestanti una nuova ondata di anticattolicesimo.

²⁶⁵ Sister M. Annunciata, «The Commission on American Citizenship», cit., p. 8; «Report of the Commission on American Citizenship», Nov. 9, 1943, folder 2, box 2, CAC, ACUA.

²⁶⁶ «American Citizenship Broadcasts», *Catholic University Bulletin*, May, 1941, p. 12, Reference folder, CAC, ACUA.

2.9. Never forget that you are a Catholic. *L'anticattolicesimo negli anni Quaranta.*

La crociata nazionale proposta dai cattolici non fu accolta positivamente da tutti gli ambienti protestanti. Anche se coloro che si impegnarono nel dialogo interreligioso apprezzarono il nuovo spirito che guidava la comunità cattolica all'interno della società statunitense, rimasero alcune sacche di resistenza i cui toni si fecero particolarmente aspri. Da una parte, la nomina di Myron Taylor come rappresentante personale di Roosevelt presso la Santa Sede nel dicembre del 1939 aveva generato reazioni contrarie e dai caratteri fortemente antipapisti. Dall'altra, come testimonia il saggio di Laurence Moore *Secularization: Religion and the Social Sciences*, il mondo protestante attraversava in quegli anni una fase particolarmente difficile. Laddove la maggioranza degli studiosi delle scienze sociali – roccaforte del missionariato protestante agli inizi del secolo - considerava la religione come uno degli aspetti della cultura e, in quel contesto storico, destinato al declino, numerosi intellettuali protestanti, sia conservatori che *liberal*, rifiutarono di condividere la stessa prospettiva basandosi su presupposti tra loro molto diversi. Mentre i primi sostenevano che la religione fosse una disciplina superiore alla natura umana e dominante sulla cultura (spingendosi sino ai confini del nativismo, quando la cultura era identificata con quella statunitense), i secondi ricercarono invece un compromesso tra cultura e natura, individuando nella religione un soggetto cruciale per l'analisi sociale, ma irriducibile in termini di puro pragmatismo. Lungo questa linea Talcott Parsons ad esempio suggerì che la sociologia della religione non costituiva una minaccia per i principi metafisici del cristianesimo, e a lui si unì Howard Jensen, il quale sostenne che l'essenza e la natura dell'esperienza religiosa sarebbero rimaste necessariamente estranee all'approccio empirico delle scienze sociali.

La connotazione morale e cristiana della guerra mondiale esacerbò le posizioni più conservatrici (o neo-ortodosse²⁶⁷), che avvertivano il presunto “abbandono del religioso” e il pluralismo religioso come una minaccia per l'egemonia protestante. La compagine *liberal*, invece, si impegnò ad esprimere la propria voce su temi politicamente rilevanti, seguendo un approccio scientifico, per quanto all'interno di una prospettiva marcatamente religiosa. I canali maggiormente utilizzati furono le riviste *Christianity and Crisis* e *The Christian Century*²⁶⁸. Fu dalle pagine di quest'ultimo che prese forma la crociata

²⁶⁷ Il riferimento qui è agli scritti e al pensiero di Reinhold Niebhuur, il quale propose un ripensamento delle modalità con cui le prospettive scientifica e secolarista avrebbero potuto confrontarsi con il pensiero e i valori cristiani. Cfr. Moore, Laurence, «Secularization: Religion and the Social Sciences», in Hutchison, *Between the Times*, cit., pp. 245-248.

²⁶⁸ Ivi, pp. 233-246.

protestante per una politica statunitense dai più forti connotati morali cristiani. Da quelle stesse pagine, con un dichiarato rigore scientifico, emerse una delle critiche più accese alla rilevanza che i cattolici avevano assunto nella società e nella politica statunitense. Tra l'ottobre del 1944 e il gennaio successivo, Harold E. Fey pubblicò infatti sulla rivista una serie di otto saggi «on the organization and present operations of the Roman Catholic Church in the United States»²⁶⁹, a cui l'autore aveva dedicato due anni di studi²⁷⁰. Sin dalle prime righe dell'articolo di esordio, intitolato *Can Catholicism Win America?*, emersero i timori che guidavano la penna dell'autore e chi, come lui, presagiva un rovesciamento culturale degli Stati Uniti in favore della dottrina cattolica:

Universal education, universal proscription, the universal radio, the universal motion picture, the universal press – all these foster a more homogeneous community. And dominating them all is universal government, from whose expanded social embrace no one can escape. Before the united impact of such forces the walls of ancient separations are rapidly crumbling.

Le ricerche avevano quindi condotto Fey a impostare l'intero discorso su una forma di universalismo, quello romano, che minacciava di erodere il *wall of separation* che distingueva la cultura protestante statunitense da ogni altra cultura nazionale. La Chiesa cattolica aveva ormai assunto un carattere nazionale e una forte posizione in politica e nel sociale, parlava inglese e lo insegnava all'interno di un ampio e sviluppato sistema scolastico. In breve, era uscita da «the inferiority complex which naturally characterizes an alien minority and have begun boldly and aggressively to assert [its] power». Il clero sosteneva le attività belliche e i rapporti tra Stati Uniti e Santa Sede accennavano a stringersi. Secondo Fey, le Chiese protestanti avrebbero allora dovuto rinunciare all'atomizzazione, ai localismi, all'individualismo e alle divergenze che le indebolivano per contrastare quell'universalismo che minacciava di sostituirsi alla cultura protestante del paese per conformarlo «to the authoritarian conceptions of the Roman Church»²⁷¹.

Gli articoli successivi analizzarono il potere della NCWC e della stampa cattolica, i tentativi di conversione degli afro americani al cattolicesimo, l'impegno nelle attività di giustizia per i lavoratori e contro il comunismo sovietico, e, infine, il tentativo di

²⁶⁹ Nota dell'editore a Fey, Harold E., «Catholicism Comes to Middletown», *The Christian Century*, LXI, Dec. 6, 1944, p. 1411.

²⁷⁰ «Religion: A Catholic U.S. ?», *Time Magazine*, Jan. 22, 1945, in <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,791936,00.html>, consultato il 12 settembre 2011.

²⁷¹ Fey, Harold E., «Can Catholicism Win America?», *The Christian Century*, LXI, Nov. 29, 1944, pp. 1378-1380.

“invasione” delle zone più rurali, tradizionalmente protestanti²⁷². La serie si concluse con un articolo sulla vicinanza tra il centro del potere cattolico della *Welfare Conference* e il centro del potere politico, nella città di Washington. L’argomentazione fu però preceduta da un cenno al volume già citato di Ryan e Millar, *The State and the Church*, il cui imprimatur della Chiesa lo rendeva, secondo l’autore, «an official statement of the Roman Catholic position on the relation of the church to American society», confermando la tesi secondo la quale, nel caso in cui i cattolici fossero diventati la maggioranza della popolazione, avrebbero limitato le libertà dei protestanti²⁷³.

Benché contrari ai «crass and fantastic anti-Catholic movements which are a blot on our democracy» e fermi nel sostenere che il giornale non si sarebbe unito a coloro che erano impegnati nel lancio di una «anti-Catholic crusade», gli editori sottolinearono l’ampio successo ottenuto dalla serie, confermato dalle vendite e dalle successive ristampe. Dal testo dell’articolo che gli stessi editori pubblicarono il 14 febbraio del 1945, emerse però la reale complessità di quello che, dagli articoli di Fey, sarebbe potuto emergere come puro anticattolicesimo. Essi infatti tornarono sulla questione, sostenendo che, per quanto il protestantesimo difendesse il diritto «of either secularism or Catholicism to win America», avrebbe dovuto comunque riconoscere la propria responsabilità «to win America, if it can». La questione non era quindi legata soltanto alle problematiche che il nuovo protagonismo cattolico aveva posto in seno al protestantesimo, ma era anche il frutto del dibattito che attraversava lo stesso protestantesimo sul proprio ruolo nella società e nella cultura statunitensi. L’analisi di Fey volle quindi contribuire alla ricerca di un nuovo vigore dei protestanti nella difesa dell’eredità culturale che ambivano a detenere in misura esclusiva:

Unless Protestantism is ready to surrender its priceless heritage, or to be robbed of it by its own default, it will overcome its false inhibitions and speak out on its own behalf. It will also begin with vigor to pull itself together into a unity of consciousness and of organization without which its historical situation in American culture must be admitted to be precarious. When it has thus set its own house in order, it will be able with

²⁷² Id., «Catholicism Comes to Middletown», *The Christian Century*, LXI, Dec. 6, 1944, pp. 1409-1411; Id., «Catholicism and the Press», *The Christian Century*, LXI, Dec. 13, 1944, pp. 1442-44; Id., «Catholicism and the Negro», *The Christian Century*, LXI, Dec. 20, 1944, pp. 1476-79; Id., «Catholicism and the Worker», *The Christian Century*, LXI, Dec. 27, 1944, pp. 1498-1500; Id., «Catholicism Fights Communism», *The Christian Century*, LXI, Jan. 3, 1945, pp. 13-15; Id., «Catholicism Invades Rural America», *The Christian Century*, LXII, Jan. 10, 1945, pp. 44-47.

²⁷³ Id., «The Center of Catholic Power», *The Christian Century*, LXII, Jan. 17, 1945, pp. 74-76.

renewed self-respect to invite Catholicism to join with it in making common cause against secularism in American society²⁷⁴.

Nonostante l'impegno del *Federal Council of Churches* nelle attività di dialogo della NCCJ, la presa che il cattolicesimo sembrava avere sulla società e il rilievo del dibattito sulla dottrina cattolica in merito al rapporto tra Stato e Chiesa, acuirono ulteriormente i sospetti che l'autorità papale suscitava anche tra i protestanti più *liberal*. Una timida apertura sorse però dalle pagine dello stesso giornale: il 2 maggio di quell'anno Ralph W. Sockman, pastore newyorkese, sostenne in un suo articolo che, nonostante le divergenze tra le dottrine, protestanti e cattolici avrebbero potuto cooperare sulla base di una comune cittadinanza, lasciando prevalere i caratteri democratici della cultura sugli aspetti protestanti dell'etica sociale. E se come dimostravano i testi distribuiti nelle scuole elementari dalla *Commission on American Citizenship*, i cattolici erano disposti ad accettare il sistema democratico statunitense, l'unico vero obiettivo sarebbe dovuto essere, per l'autore, la vittoria della religione sul secolarismo e l'indifferentismo. E così concluse: «For its own sake, then, any group which asks rights for itself must accord those rights to others. The test of courage comes when we are in the minority; the test of tolerance comes when we are in the majority. Even though error has no rights, men who hold error do have rights because they are children of God»²⁷⁵.

L'articolo di Sockman mise chiaramente in rilievo quale fosse l'ultima frontiera del cattolicesimo statunitense: la questione dottrinale. Dal punto di vista sociale, i cattolici avevano ormai acquisito una piena posizione economica, politica e istituzionale, con la costruzione di reti e strutture di servizi alla popolazione. Erano impegnati, inoltre, in nuove forme di dialogo civico con gli altri gruppi religiosi e collaboravano ad iniziative volte alla comprensione dei reciproci *way of life* e alla costruzione di nuovi canali di comunicazione istituzionale. L'esplosione della guerra aveva offerto loro l'occasione di dimostrare la fedeltà ai principi che guidavano la nazione statunitense e la sua democrazia, forti di quella tradizione cristiana che avrebbe dovuto contribuire alla creazione di un nuovo ordine internazionale. Ciascuno di questi traguardi segnalava però una lacuna. Il riconoscimento dell'autorità e dell'infallibilità papale era percepito come antitetico al principio di separazione istituzionale tra Chiesa e Stato sancito dal Primo emendamento. Il dialogo

²⁷⁴ Komonchak, Joseph A., «Comment», in Gibson, David, «The Catholic Takeover of the U.S. Is Almost Complete», *dotCommonweal*, Dec. 19, 2012, in <http://www.commonwealmagazine.org/blog/?p=22385>, consultato il 10 gennaio 2013.

²⁷⁵ Sockman, Ralph W., «Catholics and Protestants», *The Christian Century*, LXII, May 2, 1945, pp. 545-547.

religioso, inoltre, subiva la riluttanza di Roma ad aprirsi al più ampio e complesso dialogo teologico, che avrebbe inevitabilmente messo in discussione l'unicità della Chiesa. Il patriottismo cattolico e l'istituzione di un canale diplomatico diretto tra Roma e Washington, infine, mise in crisi il già instabile equilibrio tra cultura democratica e religione protestante, facendo spazio all'idea di un malcelato interesse di Roma ad intervenire direttamente nella politica statunitense. La nuova frontiera fu allora segnata dalla necessità di chiarire i principi e i caratteri che la dottrina cattolica stabiliva come fondativi per la regolazione dei rapporti tra Chiesa e Stato. Ai cittadini cattolici fu richiesto di dimostrare in che modo cattolicesimo e cittadinanza statunitense avrebbero potuto definitivamente coesistere e completarsi senza compromettere i principi costituzionali. Al clero, invece, fu affidato l'onere di stimolare quel "balzo in avanti" che presto la Chiesa sarebbe stata chiamata a compiere.

2.10. Dall'Europa agli Stati Uniti, tra cattolicesimo e americanismo.

Quando nel 1937 terminò i suoi studi dottorali alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, con una tesi sulla dottrina della Grazia e della Trinità, John Courtney Murray²⁷⁶ tornò al Woodstock College per insegnare teologia sistematica²⁷⁷. L'esperienza romana e i viaggi compiuti in Europa – in particolare la permanenza in Germania²⁷⁸ – lasciarono in Murray un forte senso di crisi storica: le conseguenze della Grande Depressione non davano speranze di ripresa e le spinte democratiche arretravano davanti ai nuovi regimi fascista e nazista. Fu solo quando Pio XI annunciò un nuovo progetto pratico e insieme dottrinale, incentrato sull'idea dell'Azione Cattolica come fonte di rinnovamento della fede e strumento di raccordo tra la Chiesa e il mondo, che Murray diede forma alla propria riflessione sull'essenza e i principi della cultura cristiana e della sua azione nella storia²⁷⁹.

Nei seminari tenuti a Loyola University nel 1940, infatti, il suo ragionamento mosse dalla cultura statunitense: al pari di molti suoi contemporanei egli la definì quintessenza di tutto ciò che di decadente il mondo cristiano occidentale potesse offrire: «the denial of metaphysical reality, of the primacy of the spiritual over the material, of the social over the individual». Nel proseguire, Murray offrì un'analisi della cultura democratica in linea con le riflessioni condivise dalla gran parte del clero statunitense: «A profound religious truth is at the basis of democratic theory and practice, namely the intrinsic dignity of human nature, the spiritual freedom of the human soul, its equality, as a soul, with others of its kind, and its superiority to all that does not share its spirituality». Dopo aver ripercorso le cause storiche dell'individualismo e del collettivismo, estremismi rei di aver portato l'umanità verso l'atomizzazione incarnata nella società statunitense e verso l'annichilimento della persona nei totalitarismi, egli offrì una soluzione diversa da quelle sino ad allora prospettate: la società statunitense aveva bisogno di riscoprire il potenziale che la Trinità (che fu oggetto della sua tesi dottorale), l'Incarnazione e la Croce

²⁷⁶ Dopo la laurea conseguita presso il *Boston College*, nel 1927, Murray, come d'uso nella Compagnia, interruppe gli studi per svolgere tre anni di insegnamento. Andò a Manila, nelle isole Filippine, dove tenne corsi di latino e letteratura inglese. Al suo rientro negli Stati Uniti, proseguì gli studi presso il Woodstock College, nel Maryland, dove conseguì la licenza in teologia nel 1934, appena un anno dopo essere stato ordinato presbitero.

²⁷⁷ Il *Woodstock College* fu fondato dalla Compagnia di Gesù nel 1869. I corsi, destinati esclusivamente alla formazione dei membri dell'ordine, prevedevano tre anni di studi filosofici e quattro di studi teologici, seguendo il metodo della Scolastica. Cento anni dopo, come conseguenza del decremento delle vocazioni, l'istituto fu trasferito ad Harlem, New York, nelle vicinanze del *Jewish Theological Seminary* e dello *Union Theological Seminary*. Dopo il 1972, il college fu trasformato in un centro di studi, il *Woodstock Theological Center*, presso la *Georgetown University* a Washington, D.C..

²⁷⁸ La tesi di dottorato era infatti sulla nozione di fede nel pensiero del tedesco Matthias Scheeben.

²⁷⁹ Komonchak, Joseph A., «John Courtney Murray and the Redemption of History: Natural Law and Theology», in Hooper, J. Leon, S.J., Whitmore, David T., *John Courtney Murray and the Growth of Tradition*, Kansas City, MO, Sheed & Ward, 1996, p. 62.

avrebbero potuto offrirle e trasformarle in uno strumento di crescita per l'intera comunità mondiale.

Our duty and our vocation, then, is clear. We must use our liberty to teach the world how to obey; we must put forth that Christian effort to lose ourselves that we may find ourselves, The lot of each of us is linked to all that bears the name of man; and we shall only save ourselves by helping to gathering into one the scattered children of God.

Se l'incarnazione del Cristo aveva allontanato l'uomo dall'idealismo delle cose terrene e la morte di Cristo in Croce lo aveva redento, allora soltanto costruendo una cultura davvero cristiana l'uomo avrebbe riscoperto la redenzione nella propria dignità e libertà e nell'unione con l'umanità in Cristo²⁸⁰. Il legame, cioè, tra l'esperienza di libertà del singolo e quella del mondo intero risiedeva nella capacità di esercitare sugli altri la stessa redenzione ricevuta dal Cristo.

Nei testi di questi primi discorsi pubblici di Murray si ritrovano quindi due aspetti molto forti. Il primo è una critica al materialismo statunitense. La giovane età del gesuita e il suo percorso di studi lasciano intendere che l'esperienza europea sia stata l'unica prima e vera esperienza "intellettuale": la critica di Murray sembra infatti richiamare alcune sfumature delle forti tinte che contraddistinsero l'antiamericanismo europeo e italiano, che si schierò contro il tecnicismo, la decadenza, il consumismo, l'anti intellettualismo e l'illibertà individuati nella cultura statunitense²⁸¹. A questo si affiancò la percezione, diffusa in quegli anni, che la società statunitense stesse abbandonando la religione, assecondando la teoria della secolarizzazione, che presagiva la formazione di una società e di un ordine postbellico basati sul pragmatismo, il tecnicismo e il ritiro dalla vita comunitaria. Il secondo aspetto è di natura diametralmente opposta: Murray, infatti, mosse da questa critica per ritrovare nella teologia uno strumento del trionfalismo statunitense sull'ordine mondiale. L'entusiasmo patriottico che Murray riversò nella propria idea degli Stati Uniti e della loro capacità di azione nella storia era volto alla scoperta di un cammino di redenzione in cui gli stessi Stati Uniti erano chiamati ad agire²⁸².

²⁸⁰ Murray, John C., 1940a.

²⁸¹ Nacci, Michela, «La costruzione del nemico nell'Italia fascista: il caso dell'America», *Parolechiave*, America, XXIX, 2003, pp. 129-143; Id., «L'immagine dell'America fra gli intellettuali italiani del Novecento», in Giovagnoli, Agostino, del Zanna, Giorgio (a cura di), *Il mondo visto dall'Italia*, Milano, Guerini e Associati, 2004, pp. 430-441.

²⁸² Come si vedrà in seguito, a differenza di quanto sostiene Leon Hooper, questo sentimento non ha mai abbandonato il gesuita, ma si è semplicemente dimensionato e orientato su analisi di tipo più marcatamente politico. Cfr. Hooper, J. Leon, S.J., (ed. by), *Bridging the Sacred and the Secular. Selected Writings of John Courtney Murray, S.J.*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1994, p. 100.

2.11. *The power of thoughts. John C. Murray, le riviste e il dialogo interreligioso.*

L'interesse e le intuizioni di Murray nell'analisi delle motivazioni teologiche e delle implicazioni pratiche dell'Azione Cattolica si riversarono presto in molteplici iniziative accademiche e editoriali. Nel 1941 fu chiamato alla direzione del nascente *Theological Studies*, pubblicato dal Woodstock College, e poco dopo alla carica di *religion editor* per *America*. Il suo primo contributo pubblicato in veste di direttore fu espressione e conferma della fertilità del panorama editoriale. Nel segnalare l'uscita di due nuovi periodici, Murray sottolineò la crescente maturità della vita e del pensiero cattolico statunitense, che si riversavano in sempre più numerose testate giornalistiche e nel miglioramento degli standard educativi²⁸³. *Theological Studies* ambiva ad inserirsi proprio in quel dibattito, proponendo una maggiore e migliore articolazione del pensiero cattolico, che in quegli anni era particolarmente impegnato sul tema del dialogo interreligioso.

Le attività di studio e di pubblicazione contraddistinse presto l'operato di Murray tra i suoi correligionari e contribuirono alla diffusione del suo pensiero anche tra i circoli intellettuali non cattolici. Tra il febbraio e il marzo del 1942 tenne un ciclo di seminari presso l'Institute for Religious Studies del Jewish Theological Seminary di New York, nell'ambito del corso di studi "Religion and Society", che vide coinvolti esponenti cattolici, protestanti ed ebrei uniti dall'obiettivo di preservare gli ideali democratici statunitensi attraverso la comprensione delle diverse tradizioni religiose²⁸⁴. Benché inizialmente osteggiato dal vescovo ausiliario di New York James F. McIntyre, contribuì agli incontri con quattro contributi sulla missione socio-temporale della Chiesa e i suoi presupposti universali²⁸⁵. Come sottolinea Komonchak, i testi evidenziano l'inizio di un interesse negli sviluppi storici dell'interazione tra la chiesa e il mondo che, secondo l'autore, in contesti sociali diversi aveva portato ad altrettante diverse reazioni, richieste e

²⁸³ Murray, John C., 1942a.

²⁸⁴ Nell'opuscolo che descrive il corso sono elencati tutti i docenti coinvolti, tra cui Robert MacIver e Richard Niebhuur, su cui si tornerà nel prossimo capitolo. All'iniziativa parteciparono anche John LaFarge e Jacques Maritain. Cfr. «Institute for Religious Studies», folder 419, box 6, JCMP.

²⁸⁵ «I had an exchange of several letters with Bishop McIntyre on the subject this summer. The net result was inconclusive, and rather confusing. [...] No reason was given for the prohibition, save that his Excellency was highly displeased with an article in Columbia on the subject (I had nothing to do with the article, and did ever, as a matter of fact, agree with its major contention). However, the prohibition was not explicitly extended to any participation in the program of the Institute for Religious Studies. And, consequently, interpreting this secundum stylum curiae, I intend to go ahead with the lectures, avoiding the prohibited topic», Murray to John A. Ryan, Oct. 13, 1943, folder 8, box 24, Correspondence series, John A. Ryan Papers [JRP], ACUA. McIntyre segnalò il caso al Delegato Apostolico Cicognani, ma non ci sono prove di una ulteriore segnalazione a Roma. Cfr. Komonchak, Joseph A., «The Silencing of John Courtney Murray», in Melloni, Alberto (et al.), *Cristianesimo nella storia. Saggio in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 658-659.

opportunità²⁸⁶. Gli scritti denotano un primo salto verso la comprensione della storicità dell'esperienza della Chiesa, i cui meccanismi di relazione, secondo il gesuita, rimanevano saldi nei presupposti trinitari, cristologici e soteriologici, ma che per poter perseguire la propria missione avrebbe dovuto comprendere il contesto storico e sociale di azione²⁸⁷.

Fu però *Theological Studies* il principale canale di espressione dei primi studi di Murray: l'interesse del gesuita per gli aspetti di azione sociale nel quadro del pluralismo religioso statunitense si concretizzò nella pubblicazione, tra il settembre del 1942 e il giugno dell'anno successivo, di tre saggi sulla cooperazione interconfessionale²⁸⁸. La scelta del linguaggio non fu casuale: l'obiettivo di Murray non era promuovere il dialogo sui contenuti teologici, ma indagare la natura e le possibilità di attuazione della cooperazione nella società. Nello studio dell'argomento scisse quindi preliminarmente la questione teologica dalla questione pratica: anche se le basi teologiche della carità da cui riteneva nascesse l'esigenza della cooperazione in ambito cattolico (*co-operatio in caritate*) erano profondamente diverse da quelle protestanti – e comportavano una diversa visione dell'unità cristiana, sarebbe stato comunque possibile tenerle separate dalla legge di natura, unica dottrina condivisa e condivisibile. Per questo non sarebbe stato necessario trovare un accordo sui principi che motivavano l'azione: nell'ordine pratico, sarebbe stato sufficiente capire se «in complete loyalty to the truth, and in perfect integrity of conscience» i cattolici avrebbero potuto unirsi ad un'azione cooperativa «for the solution of our temporal problems»²⁸⁹.

La risposta fu costruita da Murray avvalendosi di esperienze e analisi pregresse. L'esempio dello *Sword of Spirit movement* inglese che, nelle parole dell'Arcivescovo di Canterbury, non voleva essere «a reunion of the Churches in all that tends to separate them», ma piuttosto intendeva costituire «a parallel action in the religious field, [and] joint

²⁸⁶ Komonchak, «John Courtney Murray», cit., p. 67-70.

²⁸⁷ Anche se non è dato sapere quanto Murray fosse consapevole dell'esistenza di studi affini, portati avanti da teologi e studiosi cattolici europei, egli si inserì nell'ampio dibattito di “risveglio” della teologia cattolica negli anni Trenta. Cfr. Komonchak, Joseph A., «Returning from Exile: Catholic Theology in the 1930s», in Baum, Gregory (ed. by), *The Twentieth Century: A Theological Overview*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1999, pp. 35-48. Bernard Lonergan, suo coetaneo, studiò a Roma negli stessi anni, durante i quali scrisse alcuni saggi sulla teologia della storia, a cui Murray si ispirò per lo sviluppo dell'idea di “historical consciousness”. Entrambi studiarono in quegli anni romani i temi della Grazia, della Trinità e della libertà umana. Murray pubblicò la tesi dottorale di Lonergan su *Theological Studies*. Cfr. Hooper, J. Leon, S.J., *The Ethics of Discourse. The Social Philosophy of John Courtney Murray*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1986, p. 124.

Murray to Giles Milhaven, SJ, September 1, 1964, folder 168, box 2, JCMP.

²⁸⁸ I saggi furono parte di una rassegna curata da Murray e altri colleghi.

²⁸⁹ Murray, John C., 1943a, p. 108.

action in the social and economic field»²⁹⁰, era il solco nel quale inserire nuove ipotesi di azione. Il coinvolgimento del laicato, l'utilizzo di strumenti di discussione popolari e tecnici e gli sviluppi di movimenti analoghi in tutto il mondo avevano reso concreto un primo, grande sforzo di interazione con i non cattolici, sotto l'insegna di una stessa nazionalità²⁹¹. L'esperienza del movimento aveva risentito di alcuni problemi, di natura principalmente organizzativa e di raccordo con le altre comunità, che però non misero in discussione le idee di base della cooperazione. La lettura dei testi del gesuita tedesco Max Pibrilla mise però Murray davanti ad alcuni nodi: lasciate da parte le accuse di indifferentismo, alle quali non corrispondeva una proposta alternativa e pratica, restava da definire l'esistenza di un terreno di raccordo comune, che avrebbe potuto essere la legge naturale, a prescindere dalle prerogative che ciascun gruppo religioso le avrebbe assegnato. Per quanto teologicamente insufficiente, Murray sostenne la validità della proposta di Pibrilla, intesa come *ratio proportionaliter gravis* utile per perseguire il bene comune²⁹²: anche se le motivazioni non fossero state univoche sul piano spirituale, sarebbero state analoghe sul piano temporale e per questo sufficienti a perseguire gli obiettivi della cooperazione²⁹³.

A sostegno della sua tesi Murray propose allora un'analisi dei testi dell'enciclica *Singulari Quadam* di Pio X, della *Mortalium Animos* di Pio XI e del radio messaggio della Vigilia di Natale di Pio XII: in ciascuno rintracciò il richiamo a forme di unità che trascendessero – senza negare – la dottrina unitaria per poter affrontare problematiche sociali e politiche in raccordo con le altre confessioni. Cogliendo la sfida lanciata da Canon Mahoney sulla rivista *Clergy Review*, Murray volle allora andare oltre il momentaneo silenzio di Pio XII sulle modalità di cooperazione a livello civico e politico²⁹⁴ e propose una soluzione che si basava sulla distinzione tra l'unità nella preghiera, l'unità ecumenica e l'unità nell'azione civica. Mentre le prime due avrebbero comportato una discussione dei termini dottrinali ed ecclesiastici, l'unione con finalità civiche non avrebbe compromesso alcun principio teologico, così configurandosi (seguendo Maritain) come un obiettivo spirituale nell'ordine temporale. Per questo motivo, in analogia con l'Azione Cattolica,

²⁹⁰ Id., 1942b, p. 429.

²⁹¹ Id., 1943b, pp. 281-286.

²⁹² Id., 1943a, p. 111.

²⁹³ Il richiamo è qui al pensiero di Jacques Maritain e ai suoi scritti pubblicati sull'argomento durante l'esilio negli Stati Uniti. Cfr. Maritain, Jacques, «The Achievement of Co-operation Among Men of Different Creeds», *Journal of Religion*, XXI, 1941, pp. 364-372; Id., *Ransoming the Time*, New York, C. Scribners' sons, 1941, in particolare il capitolo V, «Who is My Neighbour?», pp. 115-140; Murray, John C., 1942b, pp. 421-425.

²⁹⁴ Ivi, p. 427.

sarebbe stata auspicabile l'istituzione di una *Religio-Civic Action* di laici che, liberi dall'unità organica con la Chiesa visibile e dall'autorità pastorale, avrebbero agito nella società attraverso nuove istituzioni, identificandosi come il nesso concreto tra la sfera spirituale e quella temporale²⁹⁵.

Nonostante i presupposti di questo tipo di azione, Murray ritenne che i leader religiosi potessero essere la giusta sintesi tra la visione trionfalistica degli Stati Uniti e le basi su cui i gruppi religiosi avrebbero costruito l'azione sociale. Se l'obiettivo voleva essere «to give our national peace aims a genuinely Christian definition, and strenuously to see their embodiment in the social structure of national and international life»²⁹⁶, gli strumenti di organizzazione giuridica erano già stati delineati dalla convergenza delle diverse federazioni e conferenze religiose sui principi della legge morale che avrebbero regolato il nuovo ordine²⁹⁷. Rimaneva però l'interrogativo sulle modalità con cui la comunità cattolica avrebbe partecipato alle nuove strutture:

Are we Catholics actually in a position by ourselves to sensitize the public conscience to the views of our Holy Father—which are fundamentally the views of all right-thinking men of good will—with regard to the postulates of a just world order? Shall we singlehandedly be able to reeducate the public conscience, and make it utter genuinely moral demands with such a unanimity of voice and energy that no one will dare to stand against these demands?²⁹⁸

Il gesuita attribuì alla NCWC il compito di formare l'opinione pubblica, a garanzia dell'integrità della fede e del perseguimento del bene comune: l'episcopato avrebbe dovuto assumere un ruolo pedagogico, che con ogni mezzo contribuisse allo sviluppo e all'articolazione dell'osservanza «[of] the law of God and [of] the rights of men and nations»²⁹⁹. I vescovi però non erano gli unici leader: sul piano politico, il Congresso avrebbe dovuto farsi strumento delle istanze promosse dai gruppi religiosi, per trasformarle in decisioni politiche importanti per il bene comune e per aprire un varco in the «dismayingly strong secularist front»³⁰⁰.

²⁹⁵ Cfr. Id., 1943b.

²⁹⁶ Murray, John C., 1943d, p. 635.

²⁹⁷ Cfr. Id., 1944a.

²⁹⁸ Id. 1944b, pp. 21-22

²⁹⁹ Ivi, p. 20.

³⁰⁰ Ivi, p. 25. Cfr. «Typed notes from talk to National Conference of Christians and Jews entitled "Inter-religious Cooperation for World Peace"», folder 429, box 6, JCMP.

2.12. The power of freedom. *La libertà di religione.*

L'impegno di Murray per la cura delle riviste e delle rubriche assegnategli fu di grande sostegno al dibattito cattolico e nazionale, ma dopo qualche anno, mantenere l'incarico e insegnare contemporaneamente al Woodstock College divenne particolarmente impegnativo. Nelle biografie del gesuita scritta da Donald Pelotte sono riportati, soprattutto nel biennio 1946-1947, diversi casi di collasso nervoso e di grande fatica. Nonostante le ripetute richieste di essere sollevato dall'incarico presso *Theological Studies*, e di potersi dedicare interamente ad *America* e ai suoi studenti, i Padri superiori lo ritennero indispensabile per ciascuno dei suoi ruoli³⁰¹. Il particolare affaticamento era dovuto principalmente all'attività di studio e ricerca, che dopo il 1945 divennero preponderanti e lo portarono a concentrarsi sul tema della libertà di religione. In esso Murray ritrovava infatti la sintesi di tutto il dibattito sul rapporto tra Stato e Chiesa, sulla cooperazione tra gruppi religiosi e sugli innumerevoli fattori legati alla politica nazionale e internazionale:

“[...] The inclusion of religion among the ‘Four Freedoms,’ the prominence of the religious issue in the Soviet Union, the acuteness of recent controversy over missionary work in South America, the continuance of a secular trend in the government of younger states, the significant Supreme Court decisions with reference to radical religious sects, and the revival of the movement for the study of religion in American public schools—all these developments conspire to bring the issue of religious liberty to the fore.” In addition, one may note that the issue has also been injected into recent controversies over birth-control legislation, and that it is not absent from the periodic flareups over American diplomatic representation at the Vatican³⁰².

Il pensiero di Murray sulla libertà di religione ha preso forma e si è sviluppato nell'arco di un quarto di secolo, da questo primo scritto del 1945 sino alla morte, nel 1967. Seguendo una prospettiva ampia degli scritti del gesuita, Leon Hooper ha identificato otto fasi che ne scandiscono l'evoluzione, di cui si prenderanno qui in considerazione le prime cinque, sino alla censura, nel 1959³⁰³. Nella sua breve trattazione Hooper ha però tralasciato alcuni momenti fondativi tanto della formazione quanto della diffusione del pensiero di Murray: per questo motivo, la periodizzazione sarà affiancata da alcuni

³⁰¹ Pelotte, Donald E., *John Courtney Murray. Theologian in Conflict*, New York, NY, Paulist Press, 1975, pp. 7-8, 12-13.

³⁰² Murray, John C., 1945a.

³⁰³ La fase conciliare (1963-1965) e quella successiva - contrassegnata dagli studi sulla morale (1965-1967) - impegnarono Murray nel tentativo di individuare con gli strumenti teologici e assembleari del Concilio una definizione delle libertà di religione che fosse univoca e universale e che informasse l'azione morale sino a trascendere i principi politici e giuridici. L'ultima trascende invece la morte di Murray, ad indicare come il pensiero dell'autore possa guidare un dibattito continuativo sul tema. Cfr. Hooper, *John Courtney Murray*, cit., pp. 33-37.

approfondimenti che ambiscono a delineare la complessità del tema trattato e della figura del gesuita.

La prima fase è il biennio 1945-1947, contrassegnato dal tema del diritto canonico. Seguendo il metodo e la terminologia nati dalla decodificazione del Canone - pubblicato nel 1917 - Murray strutturò la sua argomentazione seguendo tre direttive: l'etica, la teologia e la politica³⁰⁴. Laddove l'etica era basata sulle premesse accessibili alla ragione – la legge naturale – insita in ogni individuo, la teologia seguiva invece i principi cattolici rivelati, differenziandosi per questo dalle premesse che motivavano l'adesione dei non cattolici agli stessi principi. Ciascuna di queste sfere avrebbe secondo Murray offerto a cattolici e non cattolici l'accesso ad un'argomentazione politica, pratica, della libertà religiosa: se nessun presupposto teologico avrebbe potuto accomunare le diverse fedi, la legge naturale avrebbe invece potuto essere proposizione per le diverse comunità religiose³⁰⁵. Il gesuita intendeva quindi individuare un terreno comune che trascendesse ciascun credo e che offrisse una solida base su cui fondare la libertà di coscienza del singolo.

Nel memorandum inviato nel 1945 all'arcivescovo Mooney³⁰⁶, infatti, Murray sviluppò la struttura tripartita – etica, teologia, politica – con l'ambizione di spostare la comprensione e la soluzione del problema oltre la semplice *querelle* tra cattolici e protestanti e rintracciare le basi su cui costruire un'opposizione comune al secolarismo e ai totalitarismi. In modo molto schematico, includendo numerosi commenti e indicandone le criticità, il gesuita offrì una precisa definizione dei termini della discussione. Innanzitutto individuò, all'interno della teoria liberale, tre orientamenti: uno, il più estremo, in favore della completa autonomia della morale e dell'onnipotenza giuridica dello Stato; il secondo, moderato, che riteneva la ragione l'unica manifestazione dell'ordine naturale e il terzo, ancora più moderato, definito «the theory of the religiously neutral state», secondo il quale le leggi divine avrebbero potuto regolare la vita privata ma non quella civica e che,

³⁰⁴ Il gesuita sviluppò però in modo organico solo la questione etica. Fu dissuaso dal proseguire con l'argomentazione teologica e politica quando comprese che l'approccio metodologico della tradizione canonica non lo avrebbe portato oltre la configurazione della tolleranza politica e quando la teoria secondo cui il diritto civile avrebbe potuto portare alla rinuncia all'intolleranza si dimostrò inconsistente. Cfr. Ivi, p. 28.

³⁰⁵ Hooper, J. Leon, S.J., *John Courtney Murray. Religious Liberty: Catholic Struggles With Pluralism*, Louisville, KY, Westminster/John Knox Press, 1993, pp. 27-28.

³⁰⁶ Già in precedenza Mooney aveva manifestato un parere molto positivo alle idee di Murray: nel 1943 l'arcivescovo, allora presidente della NCWC, ricevette copia di «The Catholic, Jewish, Protestant Declaration on World Peace: An Interpretation», redatto per la parte cattolica da Murray. Nelle note di commento egli lo definì «a masterly analysis», proponendo soltanto alcune piccole modifiche che rafforzavano la posizione dei vescovi nella promozione dell'iniziativa. Murray to Mooney, Oct. 12, 1943; Murray to Mooney, Oct. 21, 1943 con riferimento ai commenti inviati da Mooney e conservati nell'archivio, folder 7, box 5, ADA.

secondo Murray, era stato la base delle teorie della separazione tra Chiesa e Stato nate nel XIX secolo. Da qui l'ammonimento:

Actually, in protesting against the separation, the Church was fundamentally protesting against national apostasy. As will later be said, it is important forcibly to bring this fact to the attention of Protestants when explaining to them the Church's official statements on the separation of Church and State.

Da qui sviluppò allora il problema politico: tenuto conto delle modalità in cui storicamente il rapporto tra le due istituzioni era stato declinato – unione, concordato, separazione – la misura della bontà della separazione in vigore secondo la legge dello stato sarebbe stata determinata dalla necessità del bene comune, «And the necessity is proved when the context of the community is so religiously divided that no other arrangement but separation of Church and State (and equality of cults before the law) would insure social peace, and the due co-operation of men of different faiths toward the common good». Divenne quindi imperativo, secondo Murray, allontanare le critiche di opportunismo cattolico che, come dimostrato, non sussistevano, e fondare il dialogo con i protestanti sul bene comune e la legge naturale, invece che sulla coscienza o su valutazioni di ordine teologico, sulle quali sarebbe stato più difficile – se non impossibile - trovarsi concordi³⁰⁷.

La seconda fase individuata da Hooper (1948-1950) da qui muove verso l'argomentazione storica: ispirato dagli studi di Luigi Sturzo e di Joseph Lecler³⁰⁸, Murray abbandonò l'iniziale diffidenza nei confronti del metodo storico - che secondo lui non prestava sufficiente attenzione alla natura umana, allo stato e alla legge civile - per riscoprire alcuni fattori storici e sociali, che nel formare la filosofia ecclesiale ne avrebbero distorto anche i contenuti³⁰⁹. Capire il decorso della tradizione avrebbe potuto guidare l'applicazione dei principi teologici rivelati nel dibattito contemporaneo: se le argomentazioni di tipo filosofico – al pari di quelle di tipo politico – erano state condizionate dalla storia degli eventi e se la teologia prendeva parzialmente forma sui presupposti filosofici, allora anche le argomentazioni teologiche sarebbero state aperte al cambiamento in alcuni dei loro principi essenziali e definitivi. Per questo, sebbene sino ad allora la Chiesa – in qualità di promotrice del bene comune e per contrastare l'atomizzazione individualistica della società - fosse entrata in rapporto dialettico con

³⁰⁷ Murray, John C., 1945e. Cfr. Pelotte, *A Theologian in Conflict*, cit., pp. 14-15 e n. 25.

³⁰⁸ Cfr. Sturzo, Luigi, *Church and State*, New York, Longmans, Green & Co., 1939; Lecler, Joseph, *L'Église et la souveraineté de l'État*, Paris, Flammarion, 1946 e «La papauté moderne et la liberté de conscience», *Études*, CCIL, June 1946, pp. 289-309.

³⁰⁹ Hooper, *John Courtney Murray*, cit., pp. 29-30.

l'istituzione statale, il mutamento della definizione di Stato in epoca moderna - in cui lo Stato non era più l'unico luogo di «moral concern» - avrebbe permesso la traslazione del bene comune su una diversa sfera, quella della società. In virtù di queste considerazioni era allora necessario sviluppare una teoria che ponesse la Chiesa in dialogo con la società, all'interno della quale l'Azione cattolica avrebbe potuto fungere da canale di raccordo tra le due istituzioni.

Nell'analisi delle prime due fasi, Hooper non include però i contributi pubblicati da Murray in quegli stessi anni su *America*: la rivista gli offrì l'opportunità di commentare gli eventi contemporanei da un punto di vista teologico, ma con un approccio meno specialistico, lasciando emergere le sue capacità critiche su questioni più marcatamente politiche. I contributi "politici" pubblicati sulla rivista tra la fine del 1945 e il marzo del 1948³¹⁰ esprimono in primo luogo un ulteriore tentativo di definire i termini della discussione: cosa si intende per liberalismo? In quali forme si esprime il liberalismo protestante? Cosa significa "separazione tra Stato e Chiesa"? In che misura gli Stati Uniti possono essere definiti una nazione "laica"? Quali erano le intenzioni dei Padri Fondatori? La ricerca di un terreno comune per la risoluzione del conflitto culturale non avrebbe potuto prescindere dal chiarimento dei termini utilizzati e del loro significato.

In *How Liberal is Liberalism* Murray affronta la definizione del liberalismo, inteso come il sistema dei valori contro i quali il *Sillabo degli Errori* era stato pubblicato. Collocando il *Sillabo* nel contesto del liberalismo ottocentesco e guardando al liberalismo degli anni Quaranta, Murray rintracciò due punti di fondamentale continuità: «The first is the philosophical principle of the absolute autonomy of the individual reason; the second is the political principle of the juridical omnipotence of the state»³¹¹. Entrambi i principi erano inconciliabili con la dottrina e la legge di natura: se da una parte il razionalismo avrebbe portato all'annullamento degli aspetti normativi propri dell'agire etico e morale, dall'altra la sovranità assoluta dello Stato sarebbe potuta intervenire sulla libertà di coscienza, propria dell'individuo. La Chiesa non avrebbe potuto non condannare quindi gli aspetti totalitari del pensiero liberale, laddove nella separazione tra le funzioni dello Stato e della Chiesa l'obiettivo ultimo sarebbe stato la secolarizzazione della società e non la libertà di vivere ed esprimere i propri valori e principi nella politica e nella società. In questo testo Murray inserisce uno degli elementi che contraddistinsero la sua riflessione sul liberalismo. Egli infatti introdusse la distinzione tra «Continental liberalism» e «American

³¹⁰ Murray, John C., 1946a, 1946e, 1947b, 1947c, 1948b.

³¹¹ Id., 1946a.

liberalism»: il primo, vero oggetto della condanna del *Sillabo*, mentre il secondo fu principio e sostanza della separazione istituzionale tra Chiesa e Stato e della libertà di religione statunitense, che non entravano in conflitto con la visione cattolica delle funzioni dello Stato.

Il gesuita notò infatti come il principio di “separazione tra Chiesa e Stato” non fosse nato in egual misura negli Stati Uniti e in Europa: l’esperienza europea e quella delle colonie avevano dimostrato l’impossibilità di affidare allo Stato il potere di ingerenza e di coercizione negli affari religiosi. Per questo motivo, «this theory was finally buried, unwept, in American soil» e il Primo emendamento era stato concepito come «a prohibition against the use of government authority to create an official American faith and enforce adherence to it as the bond of national unity». L’obiettivo era dunque politico, non teologico: per ottenere l’unità politica era stato necessario dichiarare la separazione tra la Stato e Chiesa, ed evitare così che le conflittualità tra gruppi religiosi si riversassero nei meccanismi istituzionali statuali. Per lo stesso motivo Murray rifiutò il liberalismo protestante nella misura in cui sosteneva che

the First Amendment implicitly "establishes," as the obligatory belief of the American people, the doctrine that all churches are simply voluntary societies, of equally human origin and of equal value in the sight of God, each of them offering to man an equally good way to eternal salvation³¹².

In questo modo, il Primo emendamento ambiva a canonizzare l’ecclesiologia protestante nella sua forma più estrema e ad anatemizzare come «un-American» tutti i dissidenti. La “laicità” degli Stati Uniti sarebbe dovuta essere intesa come un aspetto peculiare, proprio delle condizioni fattuali e dell’etica che l’avevano generata:

As a layman in matters of religion, the American state respects the religious authority inherent in the consciences of its citizens. The authorities conflict; but the state stands outside their conflict. It cannot silence any particular religious utterance, because it is the utterance of one of its citizens; on the other hand, it cannot espouse any religious utterance, because it is the utterance of only one of its citizens³¹³.

L’ultimo contributo di questa serie, pubblicato su *Theological Studies* nel giugno del 1949, segue questa linea di ragionamento e compie un ulteriore passo nella ricerca di un punto di convergenza tra la tradizione costituzionale statunitense e la dottrina cattolica.

³¹² Id., 1946e, p. 261.

³¹³ Ivi, pp. 262-263.

In esso Murray ripercorse gli elementi della sostanziale differenza tra il costituzionalismo europeo e quello anglo-sassone nella formulazione dei principi secondo cui ordinare i rapporti tra Chiesa e Stato. Se infatti in Europa lo Stato era “laicizzato” o “laicizzante” - come nel caso della Terza Repubblica francese - negli Stati Uniti il riconoscimento della primazia della vita spirituale degli individui aveva dato forma ad una diarchia in le sfere del religioso e del politico sono autonome, ma non per questo indipendenti.

I am not of course suggesting that the American state exhibits the pure embodiment of all the principles stated in the treatises *de ethica sociali*; no political realization is ever pure. Nevertheless, I do think it offers a political category in which the contemporary problem of religious freedom can receive its valid theoretical statement³¹⁴.

Il riconoscimento della diarchia emergeva, secondo Murray, anche nella dottrina cattolica³¹⁵: tra i pontificati di Leone XIII e Pio XII, infatti, era possibile sottendere un filo di continuità lungo il quale il primo ne definì le finalità – l’unità dell’essere cittadini e cristiani allo stesso tempo³¹⁶ – e il secondo sviluppò il concetto di *civis* inteso come responsabilità del singolo nell’azione sociale. In questo modo, l’armonia tra i due poteri era affidata all’individuo «through the exercise of his civic rights under the guidance of his Christian conscience», motivo per il quale la Chiesa non si sarebbe dovuta confrontare con il potere temporale - inteso come «il governo» - ma con il cittadino, davanti al quale il governo è responsabile e sui cui giace la responsabilità delle azioni nell’ordine dello Stato.

The action of the Church on him terminates at conscience, forming it to a sense of its Christian duties in all their range and implications for temporal life. The Christian then as citizen, in the full panoply of his democratic rights, prolongs, as it were, this action of the Church into the temporal order, in all the matters in which Christian doctrine and law has implications for the life and law and government of society³¹⁷.

La libertà del cittadino avrebbe quindi costituito la libertà della Chiesa nell’esercitare la sua sovranità spirituale nell’ordine temporale.

³¹⁴ Id., 1949b, p. 190.

³¹⁵ Sul tema della diarchia o del dualismo è evidente l’influenza degli scritti del vescovo Alter. Cfr. Alter, «Church and State», cit.

³¹⁶ Per una critica al «loyalties clash» in Rousseau cfr. Id., 1952a.

³¹⁷ Ivi, p. 222- 223.

Negli stessi anni Murray tornò ancora sul tema dell'ecclesiologia protestante e la definizione di «un-American»³¹⁸, in particolare in occasione della pubblicazione, nel 1949, del libro di Paul Blanshard *American Freedom and Catholic Power*, che in breve tempo divenne simbolo dell'anticattolicesimo e obiettivo di ogni statunitense cattolico impegnato a contrastarlo³¹⁹. Ciò che fece del volume un *best seller* fu la capacità di Blanshard di cogliere pienamente l'essenza del risentimento protestante nei confronti del nuovo status della comunità cattolica e della paura che questo nuovo soggetto sociale, fortemente gerarchizzato e comandato da un'autorità religiosa, potesse sovvertire il sistema democratico statunitense. Tanti furono gli studiosi che contestarono le tesi di Blanshard punto per punto³²⁰, ma ciò che contraddistinse Murray fu la capacità di concentrare la propria critica su un unico e più ampio tema, il “nuovo nativismo”, che trascendeva la sola compagine protestante – capeggiata dall'organizzazione *Protestants and Other Americans United for the Separation of Church and State* (POAU)³²¹ – e si ispirava ad una nuova filosofia nativista e secolarista.

The Nativist inspiration is visible in the constant use of the adjectives, “American” and “un-American,” as ultimate categories of value, supplanting the usual categories of true or false, right or wrong. The newness of the Nativism is revealed by the fact that it is not now Protestant but naturalist. The primary accusation is that Catholicism is anti-American because America is a democracy, and democracy is necessarily based on a naturalist or secularist philosophy, and Catholicism is anti-naturalist³²².

³¹⁸ Murray, John C., 1946d, in merito a Bates, Searle, *Religious Liberty: An Inquiry*, New York, International Missionary Council, 1944, riportato in «Religious Liberty. Meaning and Significance for Our Day», folder 771, box 12, JCMP. L'inchiesta era stata commissionata dal *Joint Committee on Religious liberty of the Federal Council of the Churches of Christ in America and the Foreign missions Conference of North America*. Cfr. Nurser, John S., *For All Peoples and All Nations. Christian Churches and Human Rights*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2005, pp. 82-90.

³¹⁹ Blanshard, Paul, *American Freedom and Catholic Power*, Boston, MA, Beacon Press, 1949. Nei primi tre mesi furono vendute 40 mila copie. Due anni dopo pubblicò con lo stesso editore un secondo volume, dal titolo *Communism, Democracy and Catholic Power*. Cfr. McGreevy, *Catholicism*, cit., p. 166; Clancy, William P., «Blanshard's Crusade», *The Reporter*, Sep. 18, 1951, pp. 34-36.

³²⁰ Cfr. Pelotte, *A Theologian in Conflict*, cit., p. 18, n. 37; «Remarks on “American Freedom and Catholic Power” by Everett R. Clinchy, President, National Conference of Christians and Jews», folder 22, box 8, General Secretariat, NCWC collection, ACUA. In accordo con la NCWC James Milton O'Neill pubblicò un volume di risposta, *Catholicism and American Freedom*, per la cui redazione era stato chiesto anche a Murray di partecipare. Cfr. «Memorandum» in Frederick R. McManus to Howard J. Carroll, Jul. 31, 1950, folder 22, box 8, NCWC General Secretary Collection, ACUA. La Santa Sede, preoccupata che la comunità cattolica statunitense fosse troppo reticente a reagire in modo adeguato, richiese di essere informata sulle repliche al testo pubblicate nella stampa cattolica e nazionale. Cfr. Fogarty, Gerald, «The American Tradition of Religious Liberty», *Discussion*, in «*Ecclesiam suam*», p. 230; Cicognani to Carroll, Jun. 8, 1950, folder 22, box 8, NCWC General Secretary Collection, ACUA.

³²¹ Per un commento di Murray sul manifesto fondativo dell'organizzazione cfr. Murray, John C., 1948e.

³²² Murray, John C., 1951a, p. 216.

Le critiche mosse da Blanshard nei confronti della Chiesa cattolica apparvero a Murray un vano tentativo di stabilire che la libertà accordata ai cittadini statunitensi implicasse la proibizione di ricercare o rendere fattuale nella vita pubblica qualsiasi assoluto morale, identificando quindi il nemico non nel cattolicesimo in sé ma in qualsiasi forma di religione. Per questo Murray non strutturò la propria difesa sulle accuse rivolte da Blanshard alla presunta volontà di potere della Chiesa: egli evidenziò invece la contrarietà dell'autore ai principi costituzionali statunitensi, che nel riconoscere la separazione tra Stato e Chiesa, escludevano il governo temporale dall'ordine spirituale in cui la Chiesa esercitava le proprie libertà³²³.

La terza fase di elaborazione del pensiero (1951-1952) fu invece contrassegnata, secondo Hooper, dai contributi scritti in contrapposizione alle idee di George Shea, Francis J. Connell e Joseph Fenton. Il dibattito, pubblicato in *American Ecclesiastical Review*, nacque in seguito alle critiche espresse dai docenti della Catholic University in merito alle deduzioni di Murray sullo stato di *ipotesi* in cui la comunità cattolica avrebbe dovuto vivere laddove non fosse stato possibile istituire uno stato cattolico. L'argomentazione dei docenti si basava su presupposti teologici: in una nazione a maggioranza cattolica, il cattolicesimo sarebbe dovuto essere riconosciuto religione di Stato e per questo lo Stato avrebbe dovuto esercitare il proprio potere coercitivo in repressione delle miscredenze³²⁴. Secondo Murray, che sulla repressione dell'eresia aveva basato il suo primo intervento alla conferenza della *Catholic Theological Society*³²⁵, i risvolti fortemente politici di questa teoria avrebbero richiesto un'analisi più approfondita. Pubblicò allora sulla *Ecclesiastical Review* una nuova analisi, basata su due elementi di base: a) la natura dello stato cattolico e il suo decorso nella storia e b) il concetto di maggioranza cattolica. Muovendo dalla già citata distinzione tra liberalismo europeo e statunitense e, descrivendo in modo molto dettagliato il significato delle condizioni di *tesi* e *ipotesi*, sostenne che la modifica delle condizioni storiche entro le quali quella specifica teoria dello Stato cattolico in potenza e in atto non poteva che portare alla formulazione di una *nuova tesi*:

³²³ Ivi, pp. 222-225. Sul tema cfr. Bowie, W. Russel, «Protestant Concern Over Catholicism», *The American Mercury*, LXIX, Sep. 1949, pp. 261-273 e Murray, John C., 1949a.

³²⁴ Hooper, *John Courtney Murray*, cit., pp. 30. Cfr. Connell, Francis J., «The Theory of "Lay State"», *American Ecclesiastical Review*, CXXV, Jul. 1951, pp. 7-18; Id., «Reply to Father Murray», *American Ecclesiastical Review*, CXXVI, Jan. 1952, pp. 45-59; Shea, George W., «Catholic Doctrine and "the Religion of the State"», *American Ecclesiastical Review*, CXXIII, Sep. 1950, pp. 161-174; Id., «Catholic Orientations on Church and State», *American Ecclesiastical Review*, CXXV, Dec. 1951, pp. 404-416; Fenton, Joseph C., «The Status of a Controversy», *American Ecclesiastical Review*, CXXIV, Jun. 1951, pp. 451-458; Id., «Principles Underlying Traditional Church-State Doctrine», *American Ecclesiastical Review*, CXXVI, Jun. 1952, pp. 452-462.

³²⁵ Murray, John C., 1948c. Il controrelatore fu, dietro esplicita richiesta di Murray, Francis Connell.

The point is that no "ideal" realizations are possible in history; no application of principle can claim to be a "thesis." [...] One should therefore expect the Church's attitude toward democracy to be only what her attitude towards absolute monarchy was—a valid and vital, because purposeful, application of principle. Not an "ideal," not a "thesis."³²⁶

Ciò che aveva determinato l'istituzione del cattolicesimo come religione di Stato non era per il gesuita rintracciabile né nella natura della Chiesa né in quella dello Stato e nemmeno in una condizione ideale in cui i governanti e i governati fossero stati cattolici. Anche perché questo avrebbe allora implicato la riduzione di una complessa teoria sulla società, lo stato, il governo, il corpo politico e il popolo nei termini di mero rapporto di forza tra confessioni religiose in competizione³²⁷. L'esperienza storica dei rapporti tra la Chiesa e il potere temporale aveva invece dimostrato che la distinzione tra *tesi* e *ipotesi* non era sostenuta dalla tradizione, perché alla base non aveva alcuna teologia su cui fondarsi.

Durante lo stesso biennio Murray ebbe l'opportunità di sviluppare ulteriormente questa tesi in occasione di un ciclo di lezioni organizzato da *Yale University*, dal titolo «The Problem of Church and State: Some Perspectives», di cui fu protagonista. Primo professore gesuita ad insegnare in una università laica di rango nazionale (e primo docente cattolico a Yale) fu nominato *visiting professor* per un corso di filosofia e cultura medievale. Nei quattro seminari, aperti al pubblico, il gesuita ripercorse la storia del cristianesimo dall'antichità agli Stati Uniti degli anni Cinquanta³²⁸, articolando la propria teoria sul rapporto tra Stato e Chiesa e sulla sua natura storica. Considerata la partecipazione di studenti e docenti alle lezioni, questa fu la prima vera occasione per Murray di presentare il proprio pensiero al di là del contesto intellettuale cattolico³²⁹ e di promuovere la conoscenza della Chiesa e della dottrina cattolica al di fuori della sua cerchia intellettuale e delle università cattoliche:

³²⁶ Murray, John C., 1951b, pp. 338-339. All'interno del ricco apparato di note, alla n. 6 Murray definisce il significato di alcuni termini-chiave: società civile, società politica, Stato e governo.

³²⁷ Id., 1952b, pp. 45-46.

³²⁸ È significativo che il gesuita abbia voluto esaminare come ultimo caso storico quello degli Stati Uniti: non stupirebbe se la scelta, oltre che per la rilevanza dell'argomento nell'opinione pubblica nazionale, fosse stata fatta per una visione degli Stati Uniti come ultima frontiera della Chiesa cattolica nel mondo, la cui percezione non abbandona mai il lettore che approfondisca il pensiero del gesuita.

³²⁹ Cfr. «Noted Jesuit Says Divine Authority Over Spirit of Man Is Basic Premise», *New Heaven Register*, Feb. 1, 1952, pp. 1-2; «Jesuit Scholar Expands Theme on Issue of Church and State», *ivi*, Feb. 6, 1952; «Priest Says Catholic Church Barrier to Absolute State Rule», s.d.; «Jesuit Sees No Basic Clash Between Church, Democracies», *New Heave Journal-Courier*, Feb. 13, 1952, p. 4; «Catholic Church Neither Tends Nor Wants State Role in Modern Day, Says Fr. Murray», *New Heaven Register*, Feb. 13, 1952; «Yale University News Bureau», CCIC, Feb. 6, 1952, CCCXXIV, Feb. 9, 1952, CCCXXXIV, Feb. 13, 1952, folder 443, box 6, JCMP. Per i testi delle lezioni cfr. folder 445, 448, 451, 453, box 6, JCMP.

I would like to emphasize the fact that the 'absence' of the Church from the American secular University is something of a scandal. One might hope that the example of Yale would be followed by other Universities and a new and valuable field of teaching opened to the Church.

Quando ritornò a Woodstock, in parte deluso dalla poca attività di ricerca che riuscì a portare avanti a Yale, ma propositivo sulle nuove prospettive che l'esperienza gli aveva offerto, Murray impostò in modo sistematico la propria teoria e avviò uno studio sul papato di Leone XIII. Riprendendo gli studi cominciati nel 1948, tra il 1952 e il 1956 ridefinì, attraverso i testi promulgati dal papa, il concetto di governo rispetto ai principi regolatori del rapporto tra Stato e Chiesa nella dottrina cattolica. In particolare, Murray sviluppò il passaggio dal dualismo Chiesa-Stato alla diarchia Chiesa-Società, identificando nell'idea di popolo (e di società) radicato nella tradizione politica anglo-americana il soggetto capace di agire per la realizzazione del bene comune³³⁰.

Nel contrastare l'idea roussoiana della volontà generale come strumento di liberazione dell'individuo e di identificazione della morale sociale con la morale dello stato, Murray propose il principio di organizzazione della società civile declinato da Leone XII in *Immortale Dei*: le due società, quella temporale e quella spirituale, sottostanti a due poteri e due leggi diverse, sarebbero state unificate dalla necessità dell'armonia tra gli interessi dell'individuo e la pace sociale³³¹. In questo modo, l'autorità divina avrebbe governato la società per mezzo della legge di natura, fondando il rapporto tra governanti e governati su un reciproco dovere religioso. La differenza tra la società cristiana e quella totalitarista generata, secondo Murray, dal giacobinismo, era quindi basata sulla libertà dell'individuo esperita, in senso democratico, nell'attiva partecipazione ai doveri della cittadinanza e alle istituzioni, attraverso le quali il popolo avrebbe potuto contribuire collettivamente all'azione governativa. Lo Stato fu quindi inteso come diverso e separato dalla società, che in esso agiva, ma che era espressione di una volontà collettiva e non generale. Il caso statunitense si prestò al chiarimento del concetto: il principio del governo limitato dal diritto implicava infatti la separazione tra Stato e società appena delineata, per cui il pluralismo dei poteri di cui la società era simbolo sarebbe stato garantito dagli

³³⁰ Hooper, *John Courtney Murray*, cit., pp. 30-31. Dai testi traspare la difficoltà di Murray nel separare l'idea di popolo da quella di società, probabilmente dovuta alla sovrapposizione dei due concetti nella dottrina cattolica e quindi alla sostanziale indifferenza che per il gesuita intercorreva tra le due entità.

³³¹ Murray, John C., 1952a, p. 556.

equilibri istituzionali e non dall'onnipotenza statale³³². Per questo motivo, la separazione tra Stato e Chiesa negli Stati Uniti, diversamente da quella promossa dal liberalismo europeo, non aveva comportato la sacralizzazione della politica.

The First Amendment has no religious overtones whatever; that is, it does not imply any ultimate vision of the nature of man and society. It does not veil any pretence on the part of the state, to embody ultimate values. It does not imply that there is any virtue in society whereby it can save itself, become a good society, in separation from religion. Its purpose is not to separate religion from society, but only from the order of law³³³.

La religione era quindi riconosciuta dal Primo emendamento come parte della società, e come tale il governo non avrebbe potuto esercitare i propri poteri coercitivi né nella sua promozione né nella sua negazione: «The only function which the people have committed to the state in regard of religion is the protection of its freedom»³³⁴. La Chiesa cattolica negli Stati Uniti sarebbe dunque stata libera di dichiarare e manifestare la propria natura senza alcuna interferenza temporale.

Per questo stesso motivo, inoltre, i timori che una possibile (e probabile) maggioranza cattolica potesse sovvertire l'ordine sociale statunitense in nome di una tradizione unitaria tra Stato e Chiesa non sussistevano: qualsiasi precedente pronuncia papale era stata infatti condizionata da un passato europeo di contrapposizione tra due universalismi, che nella nuova dicotomia Stato-società non entravano in competizione, afferendo ciascuno ad un ordine diverso. La distinzione *tesi/ipotesi*, dunque non sarebbe stata più funzionale: «The fact is that this nineteenth-century distinction is no longer particularly useful. It reflects a different state of the question, and it was part of an effort that was polemic, not positive»³³⁵. Era necessario, allora, adottare il principio della trascendenza della Chiesa dalle singole forme politiche, come conseguenza e condizione della sua libertà.

Negli anni che intercorsero tra il 1954 e il 1959 il pensiero di Murray non cambiò nella sua sostanza³³⁶. Hooper ha scelto comunque di indicare in questo lasso di cinque anni due fasi: la prima caratterizzata dai contributi che portarono alla censura vaticana, nel 1959, a seguito delle pressioni del clero più conservatore - rappresentato dal Card. Alfredo

³³² Id., 1953d, pp. 557-558.

³³³ Id., 1953c, p. 152, 158-160.

³³⁴ Ivi, p. 168.

³³⁵ Id., 1954d, p. 30.

³³⁶ Hooper, *John Courtney Murray*, cit., pp. 31-33.

Ottaviani, mentre la seconda fu invece come un'anticamera al Concilio, durante la quale Murray si dimostrò particolarmente ansioso di ottenere una risposta univoca da Roma sul proprio operato. Le tensioni con il Cardinal Ottaviani risalivano al 1954, quando in occasione di un seminario tenuto alla Catholic University, Murray commentò il discorso che Pio XII aveva pronunciato qualche mese prima in occasione del congresso dei giuristi italiani: nel prospettare i principi per l'emergente comunità internazionale, il papa dedicò una particolare trattazione al tema della convivenza dei cattolici con comunità non cattoliche³³⁷. Murray volle interpretare le posizioni del pontefice come un progresso della dottrina, nella misura in cui prendevano in considerazione la nuova realtà storica post bellica e segnalavano la necessità di riformulare i principi giuridici della tolleranza delle religioni non cattoliche negli stati a maggioranza cattolica. Pio XII scelse accuratamente le proprie parole:

Primo: ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non ha oggettivamente alcun diritto né all'esistenza, né alla propaganda, né all'azione. Secondo: il non impedirlo per mezzo di leggi statali e di disposizioni coercitive può nondimeno essere giustificato nell'interesse di un bene superiore e più vasto³³⁸.

In questo Murray lesse la negazione del dovere dello Stato di repressione dell'errore nella fede, che quindi non poteva essere considerato un principio politico, una norma dell'azione governativa³³⁹. Gustave Weigel, professore di ecclesiologia al Woodstock College, qualche mese prima di lui aveva evidenziato dalle pagine di *America* come la soluzione prospettata dal Papa avrebbe potuto risolvere le difficoltà di ordine religioso sorte nella ricerca di un ordine internazionale:

The Holy Father makes it quite clear that the world union our age is contemplating cannot be built on the foundation of a common religion or in terms of our religious vision. The union can only be based on the one universal law which is achieved by human reason alone³⁴⁰.

³³⁷ Pius PP. XII, «Nazione e comunità internazionale nella allocuzione ai giuristi cattolici italiani, 6 dicembre 1953», in *Discorsi e messaggi di Sua Santità Pio XII*, XV, Quindicesimo anno di Pontificato, 2 marzo 1953 - 1° marzo 1954, Roma, Tipografia poliglotta vaticana, 1954, pp. 481-492.

³³⁸ Ivi, pp. 488-489.

³³⁹ «Notes from which Fr. Murray spoke on McMahon Hall, Catholic University, March 25, 1954», trascrizione delle note autografe, autore sconosciuto, folder 402, box 5, JCMP.

³⁴⁰ Weigel, Gustave, S.J., «Religious Toleration in a World Society», *America*, Jan. 9, 1954, p. 375, folder 495, box 6, JCMP. L'articolo è la trascrizione di un discorso pronunciato da Weigel alla Radio Vaticana, il 16 dicembre.

Egli si spinse persino a sostenere, con un linguaggio particolarmente *liberal*, che la misura dell'apertura papale era data dall'utilizzo della parola «tolleranza», che se intesa come «desiderabilità» avrebbe dato vita ad una «società ecumenica»³⁴¹. I commenti di Murray, molto più pacati anche se ugualmente entusiastici, non passarono altrettanto inosservati. Egli infatti introdusse il suo commento sostenendo che l'allocuzione papale volesse correggere pubblicamente quanto sostenuto dal Pro-Segretario di Stato Ottaviani, che il 2 marzo precedente, in occasione di un seminario tenuto presso l'Ateneo lateranense lesse il suo discorso «Doveri dello Stato cattolico verso la religione», in cui la tolleranza degli altri culti era considerata l'estrema *ratio* a cui i governanti dei paesi cattolici avrebbero dovuto fare appello solo «per gravissime ragioni»³⁴². Secondo Murray, la sola apertura del Papa a discutere «se il "non impedire", ossia il tollerare, sia in quelle circostanze permesso, e perciò la positiva repressione non sia sempre un dovere»³⁴³ avrebbe segnalato il rifiuto delle posizioni del cardinale, espressione della sua personale opinione. Come si può leggere dalle annotazioni al testo di Murray, la sua convinzione non derivava soltanto dalla contrapposizione dei testi, ma anche da una lettera ricevuta da Robert Leiber, docente gesuita di storia della Chiesa presso l'Università Gregoriana e consulente del pontefice, che riferiva il disappunto del Papa nel vedere che le posizioni di Ottaviani fossero state intese come la posizione ufficiale della Chiesa³⁴⁴.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Ottaviani, Alfredo, *Doveri dello Stato cattolico verso la religione*, Roma, Libreria del pontificio ateneo lateranense, 1953, p. 30-31. Nel testo, il Cardinale fece inoltre esplicito riferimento al «rinascente liberalismo cattolico» e alla controversia tra Murray e George Shea, sostenendo che «il sostenitore della tesi sopra accennata [che la Chiesa possa convivere pacificamente, e nel pieno possesso dei propri diritti, nello Stato laico, pur composto dai cattolici] afferma: 1) lo Stato, propriamente parlando, non può compiere un atto di religione (lo Stato è un semplice simbolo o un insieme di istituzioni); 2) «an immediate illation from the order of ethical and theological truth to the order of constitutional law, is, in principle, dialectically inadmissible». L'obbligo, cioè, dello Stato al culto di Dio non potrebbe mai entrare nella sfera costituzionale; 3) infine, anche per uno Stato composto di cattolici non vi è obbligo di professare la religione cattolica; quanto all'obbligo di proteggerla, questo non diviene operante che in determinate circostanze, e precisamente quando la libertà della Chiesa non può essere altrimenti garantita». Ivi, pp. 9-10. Komonchak sostiene che Ottaviani abbia dedotto le tre tesi da un riassunto della controversia fatto da Fenton. Cfr. Komonchak, «The Silencing », pp. 668-672. Il titolo del discorso fu tradotto dalla NCWC con «Church and State: Some Present Problems in the light of the Teaching of Pope Pius XII». Cfr. Komonchak, Joseph. A, «Catholic Principle and the American Experiment: The Silencing of John Courtney Murray», *U.S. Catholic Historian*, XVII, Winter 1999, pp. 31-32.

³⁴³ Pius PP. XII, «Nazione e comunità internazionale», cit., pp. 487-488.

³⁴⁴ Murray to John Tracy Ellis, Jul. 13, 1953, folder 62, box 1; «The Confrontation With Rome. Interview with W[alter] B[urghardt], January 1968» folder 402, box 5, JCMP. La trascrizione dell'intervista a Burghardt riporta anche alcuni punti del comunicato rilasciato dalla NCWC in seguito al seminario tenuto da Murray il 25 marzo del 1954, nel quale non venne fatto cenno ad Ottaviani. In un editoriale pubblicato su *Commonweal* il 7 agosto 1953 è riportato un articolo di *Time*, in cui si sosteneva che il Vaticano avesse dichiarato che l'ineccepibile discorso di Ottaviani non era comunque da ritenersi né ufficiale né semi-ufficiale. Il riferimento è qui ad un articolo pubblicato sul *New York Times*, il 23 luglio 1953, che citava lo stesso Murray. Cfr. «Jesuit Calls Views Personal» e «Vatican Justifies Views of Prelates on Curbing

Le reazioni furono immediate: lo scambio di lettere tra Connell, Fenton e Ottaviani successivo al seminario di Murray segnala come Cardinale fosse intenzionato a richiedere un intervento diretto della Santa Sede, motivato non da convinzioni personali ma dalla volontà di perseguire «the common good, for the protection of the truth and for the defence of Catholic thought»³⁴⁵.

Protestant Minorities», *New York Times*, Jul. 23, 1953, pp. 1, 8; Editors, «The Church-State Problem», *The Commonweal*, LVIII, Aug. 7, 1953, p. 431; Komonchak, «Catholic Principle», cit., p. 33, n.17-18.

³⁴⁵ Ivi, p. 35.

2.13. Poteri a confronto: il ruolo dei vescovi.

La complessità del pensiero di Murray, i suoi contributi diffusi dalla stampa cattolica negli Stati Uniti e in Europa³⁴⁶ e l'avvicinamento a componenti non cattoliche della società provocarono nel clero romano e statunitense reazioni molto diverse. La corrispondenza del gesuita racconta infatti di fitte relazioni nate su una comunanza di intenti e su una visione del cattolicesimo sempre più interessato a dialogare con il mondo moderno. Dalle lettere traspare la formazione, intorno a Murray, di un gruppo di vescovi e cardinali che condivisero e sostennero il suo pensiero e che, utilizzando canali e modalità diversi, ne difesero i principi.

La corrispondenza con John Tracy Ellis è tra le più esemplificative: cominciata soltanto nel giugno 1953, in occasione della pubblicazione del secondo dei saggi su Leone XIII³⁴⁷, mette in luce la convergenza dei due autori su una visione della Chiesa e della comunità cattolica statunitense in transizione. Dopo aver pubblicato un saggio molto critico³⁴⁸ sull'opera monumentale di Anson Phelps Stokes, *Church and State in the United States*, in quei mesi Ellis si apprestava a pubblicare il suo *Church and State: An American Catholic Tradition*, nel quale ripercorse la storia delle posizioni della Chiesa statunitense sulla libertà religiosa dal 1784 al 1948, evidenziando le figure dei vescovi che ne furono protagonisti³⁴⁹. Dallo scambio di apprezzamenti e consigli tra i due emerge una comune nostalgia per uno spirito forte del passato, considerato difficile da ricreare, ma che ispirava un nuovo slancio per la completa accettazione del Primo emendamento. Così lo descrisse Ellis il 22 luglio 1953:

³⁴⁶ Nella rassegna curata da Celestino Melzi per *Scuola Cattolica* gli scritti di Murray sono considerati parte del dibattito europeo sulla laicità e la confessionarietà dello Stato a cui parteciparono, tra i tanti, Jacques Maritain, Yves Congar, Max Pibrilla, Henri De Lubac e Jacques Leclercq. Numerosi sono i riferimenti ai lavori dell'Assemblea Costituente sull'articolo 7, nel cui dibattito Giuseppe Dossetti e Carlo Arturo Jemolo sono considerati da Melzi le due figure più rilevanti. Cfr. Melzi, Celestino, «Laicità e confessionarietà dello Stato», *La Scuola Cattolica*, LXXX, maggio-giugno 1952, pp. 194-222; Id., «Stato e Chiesa. Sguardo storico» e «Stato e Chiesa. Problemi», *La Scuola Cattolica*, LXXXI, 1953, pp. 169-195, 249-273.

³⁴⁷ «...I am anxious to tell you how splendid I think it is.[...] your command of the literature is wonderfully impressive, but more important is the masterly synthesis of Leo XIII's thought and the strikingly new – at least for me – interpretations that are drawn from it. [...] I do hope that you plan to bring all these articles together into book form before too long so that they may have a wider distribution among interested reader, especially those outside the Church», Ellis to Murray, June 25, 1953, folder 62, box 1, JCMP.

³⁴⁸ Ellis, John T., «Church and State in the United States: A Critical Appraisal», *The Catholic Historical Review*, XXXVIII, Oct. 1952, pp. 285-316.

³⁴⁹ Il testo non fu esente da critiche. In una lettera inviata a Murray, Ellis allega un *post scriptum*: «P.S. I have been informed that a fellow editor here on the Campus declares that my “tradition” in Harper's is quite wrong. It gives me no concern, for in the realm of historical fact (where alone I feel at home) I would defy anyone to find any other tradition among the bishops of the United States». Il riferimento è a Fenton o Connell, redattori dell'*American Ecclesiastical Review*. Cfr. Ellis to Murray, Nov. 23, 1953, folder 62, box 1, JCMP.

Something fine and bracing has gone out of the American Church and it is difficult to see how it can ever be regained. Yes, I fully appreciate that the adversaries both within and without will cry “opportunist,” but my sole concern is to further in whatever small way I can a reasonable and possible modus vivendi for Catholics here in opposition to the extreme and unrealistic teaching of a few on both sides of the ocean. I understand perfectly the sense in which you speak of the “American Catholic bishops” of several generations ago, and I share your view entirely. If that be “Americanism” let them make the most of it!³⁵⁰

Il sostegno all’operato di Murray e al “nuovo Americanismo” manifestato da Ellis e dal già citato Mooney, si estese in quegli anni anche ad altri prelati statunitensi. Ad esempio, in occasione del rinnovo del Collegio americano a Roma, Pio XII e i cardinali Spellman, Stritch e Mooney intervenirono all’inaugurazione con alcune note di commento. Mentre Spellman lesse un elogio all’operato del pontefice e Mooney descrisse brevemente la storia del collegio, Stritch dedicò il proprio discorso agli Stati Uniti³⁵¹. Il testo, simbolo della forza della retorica patriottica di quei primi anni di Guerra fredda, non mancò di fare alcuni riferimenti alla libertà di religione: «Peculiar circumstances and conditions brought about our constitutional definition of religious freedom. Rightly interpreted, we accept it as the only practical definition in the circumstances which we find ourselves and foresee our future. [...] We, Catholics of the United States, love our country without reservations». E così proseguì: «The notion of the state extending its authority to all human relations is not an American notion. [...] We recognize a variety in the unity of the great human family. As long as these varieties are consistent with the basic recognition of the right and dignity which God has given to man, they should be respected»³⁵². Nonostante la cautela osservata nell’esprimere le proprie opinioni, il Cardinale tornò in patria preoccupato di essersi spinto troppo oltre, in un’occasione così formale, su un tema così delicato³⁵³. Come però sottolinea Gerald Fogarty, in poco tempo, dopo aver discusso la questione a cena con Murray e il card. Mooney, Stritch si convertì interamente alla causa³⁵⁴.

³⁵⁰ Ellis to Murray, Jul. 22, in risposta a Murray to Ellis, Jul. 20, 1953, folder 62, box 1, JCMP.

³⁵¹ I discorsi, intitolati rispettivamente «Our Holy Father», «Our College» e «Our Country», furono raccolti, insieme al discorso tenuto alla radio dal rettore O’Connor l’11 ottobre, in «Addresses delivered at the Dedication Ceremonies at the North American College, Rome, Italy, October 18, 1953», folder 1, box 18, Robert Francis McNamara Papers, ACUA.

³⁵² Cfr. «Our Country», *Ibidem*.

³⁵³ Cfr. Ellis to Murray, Dec. 12, 1953, John Tracy Ellis Collection, ACUA.

³⁵⁴ Fogarty, «The Vatican», cit. pp. 376-377. Murray riportò le proprie impressioni sulla cena all’Assistente statunitense a Roma: «Cardinal S. has scruples (he is natively a scrupulous man in many direction: e.g., he was worried about his discourse at the American College affair, and seemed glad of my assurances that he had not “gone too far”). [...] The evening ended on this note, as I went down the corridor with Cardinal S.: that, as a member of the magisterium he was obliged personally to be cautious, but that he was glad someone was attempting to cope, on a broad theological, political, and historical basis with these points, which are a genuine source of difficulty to American Catholics [...] Cardinal S. Seemed heartened by Msgr. Montini’s

Per quanto sia difficile ricostruire il dibattito generato dalle posizioni di Murray negli ambienti romani vicini al pontefice (l'archivio segreto è aperto sino alla fine del pontificato di Pio XI - febbraio 1939), è comunque possibile ricostruire alcune vicende che videro coinvolto il Pro-segretario di Stato, Giovanni Battista Montini. Nel luglio del 1953 Murray infatti riportò l'interesse del vescovo nei confronti della sua teoria: «The subject came up in a conversation I had with Msgr. Montini in Rome in 1950. He was personally sympathetic with my “orientations” and rather wanted his hand to be strengthened – but....»³⁵⁵. Joseph Komonchak ha ricostruito parte del legame tra i due, portando alla luce un *memorandum* inviato da Murray al futuro pontefice «The Crisis in Church-State Relationships in the U.S.A.», con il quale Murray volle incoraggiare lo sviluppo della dottrina cattolica sulla libertà di religione per consolidare il sostegno dei cattolici statunitensi ai principi del Primo emendamento. Il testo rispecchia l'usuale schema retorico del gesuita, che costruisce la propria teoria muovendo dal problema/antitesi, per proporre poi la tesi e le basi della loro sintesi. I ruoli e i passaggi sono al lettore molto chiari: l'antagonista della Chiesa non era più il protestantesimo, ma «a newly articulate, organized, and doctrinal secularism or naturalism», contro il quale la Chiesa avrebbe dovuto agire. Essa però mancava della legittimità necessaria all'azione, dovuta all'incertezza delle proprie posizioni sui principi democratici: la società statunitense avrebbe condannato qualsiasi azione perseguita nel nome di principi diversi e ancor più se questi fossero stati dettati da un'autorità diversa dal proprio governo. Murray individuò allora nell'apertura di tanti cittadini statunitensi alla comunità cattolica una preziosa opportunità, che per essere sfruttata richiedeva un chiarimento dottrinale sulle intenzioni ultime dell'azione cattolica, sociale e politica. La tradizione liberale anglo-sassone da cui discendeva il sistema democratico statunitense e l'impianto di raccordo tra religione e politica sarebbero stati, secondo il gesuita, il giusto terreno di convergenza di principi comuni, a cui la Chiesa avrebbe potuto (e dovuto) conformarsi senza necessariamente entrare in discontinuità con la propria tradizione³⁵⁶.

Una volta ricevuto il testo, Montini volle capire quanto le parole di Murray fossero interpreti del generale consenso del clero degli Stati Uniti, per cui inviò il testo ad una serie

assurance to him that the famous discourse of Cardinal O. was a “purely private utterance.” And, a final point, Cardinal S. went so far as to say that the sensus fidelium in the U.S., is definitely against the canonical thesis insofar as it asserts governmental and legal favor and protection of Catholicism and denies religious freedom as a civil right». Murray to Vincent McCormick, Nov. 23, 1953, folder 151, box 2, JCMP.

³⁵⁵ Murray to Ellis, Jul. 20, 1953, folder 62, box 1, JCMP.

³⁵⁶ Komonchak, Joseph A., «“The Crisis in Church-State Relationships in the U.S.A.” A Recently Discovered Text by John Courtney Murray», *The Review of Politics*, LXI, Autumn 1999, pp. 675-714.

di figure emerse nel dibattito statunitense e invitò ciascuno ad esprimere un commento. Nel suo saggio Komonchak riporta le opinioni del cardinale Stritch e di Francis Connell: mentre il primo, seppur scettico sulla necessità di un'evoluzione della dottrina in materia, riscontrava i pericoli di una società sempre più secolarizzata e riteneva opportuno chiarire che le istituzioni democratiche non erano «in any way uncongenial to the Church», il secondo negò che fossero nati nuovi problemi tra cattolici e protestanti e suggerì la riaffermazione della dottrina tradizionale³⁵⁷. Negli archivi dell'arcidiocesi di New York sono però conservate le copie dei commenti richiesti dal cardinale Spellman a William R. O'Connor, docente di teologia dogmatica e a John Fearn, rettore del seminario arcivescovile. Le due note sono su posizioni diametralmente opposte: O'Connor scrisse un commento particolarmente critico delle posizioni di Murray, invitando la Chiesa ad un chiarimento dei presupposti della dottrina sino ad allora vigente, mentre Fearn auspicò un sviluppo della discussione teologica verso la conciliazione tra i principi regolatori dei rapporti tra le due istituzioni e la libertà di coscienza³⁵⁸. I testi furono spediti a Roma, diversamente da quanto prescritto dalla delegazione apostolica³⁵⁹, in un plico separato dal commento che il delegato Cicognani avrebbe voluto allegare: non è possibile sapere quindi se Spellman inviò un suo personale commento a Montini. Nella copia che inviò alla nunziatura, l'arcivescovo di New York allegò un articolo di Joseph Fenton sul tema e alcune annotazioni: sebbene nel testo non si faccia alcun riferimento diretto a Murray, Spellman concluse con una raccomandazione:

the only thing that it seems to me possible to do, under the circumstances, is to strive to have the state free itself from the secularistic conception of life [...] maintaining as best we can the position promulgated by our Founding Fathers that our country believes in God and in divine Providence, and should never be ashamed publicly to invoke the name of God³⁶⁰.

Il Cardinale scelse di non citare la dottrina sul rapporto Chiesa-Stato, il problema del riconoscimento di altre confessioni e la proposta di Murray. Ciononostante, egli volle chiaramente richiamare la tradizione politica degli Stati Uniti e la peculiarità che il sistema di raccordo proposto dai Padri Fondatori offriva alla comunità cattolica per contrastare la

³⁵⁷ Ivi, pp. 682-683.

³⁵⁸ «Memorandum re The Crisis in Church-State Relationships in the U.S.A.» firmato da John Fearn e «Observations» di William R. O'Connor, folder 3, S/C-26, AANY.

³⁵⁹ Cicognani to Spellman, Jun. 1, 1951, folder 3, S/C-26, AANY.

³⁶⁰ Spellman to Cicognani, Jul. 20, 1951, folder 3, S/C-26, AANY.

secolarizzazione: il Primo emendamento sarebbe stato il giusto strumento per la difesa della cristianità e della prosperità del cattolicesimo negli Stati Uniti.

Come sostiene Gerald Fogarty, è difficile comprendere il ruolo che Montini ebbe nell'incoraggiare la posizione statunitense sulla libertà di religione³⁶¹, per cui soltanto l'apertura degli archivi vaticani potrà fare luce sulle reali intenzioni del futuro papa in questa operazione. È comunque importante qui sottolineare come il sostegno del clero statunitense alle idee di Murray contribuì ad avvicinare gli Stati Uniti a Roma durante la particolare fase storica del dopoguerra. Il pensiero del gesuita raggiunse l'apice del proprio sviluppo proprio quando le reti di relazioni tra il Vaticano e il governo statunitense si imposero sulla politica italiana e vaticana nella modulazione delle priorità per la ricostruzione dell'Italia e dell'Europa³⁶².

³⁶¹ Fogarty, «The American Tradition », cit., p. 229.

³⁶² Cfr. De Giorgi, Fulvio, *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2012; Di Nolfo, Ennio, «Montini e la crisi italiana del '42», *Il Veltro*, XXII, maggio-agosto 1978, pp. 247-258.

2.14. La censura e l'enciclica mancata.

Le posizioni dei vescovi statunitensi e della Curia sul tema della libertà religiosa negli ultimi anni Cinquanta delineano il contesto di grande difficoltà – e in alcuni casi, di confusione – in cui la Chiesa, spaventata dai movimenti di rinnovamento ecclesiale e liturgico e dal nuovo scenario mondiale bipolare, con difficoltà e in aperto conflitto con se stessa, ricercava una soluzione al grande tema della modernità, non più solo condannabile. La ricezione del discorso del cardinale Ottaviani fu infatti particolarmente emblematica: sebbene il Vaticano non avesse voluto (e potuto) smentire ufficialmente le posizioni del cardinale, attraverso le rappresentanze diplomatiche insistette molto sul carattere personale delle dichiarazioni³⁶³. Persino Fenton, sostenitore della “crociata” antiliberale e amico di Ottaviani, tradusse il testo del discorso con molta cautela, soprattutto sui passi più intransigenti³⁶⁴.

Anche l'ordine gesuita, che si interessò alla questione sin dalle prime divergenze con gli editori di *Ecclesiastical Review*, espresse a Murray il proprio sostegno, ma con molte perplessità. Il 5 settembre 1953 il rettore del *Woodstock College*, Joseph Murphy, inoltrò al gesuita un estratto di una lettera ricevuta dal Padre generale, con la quale si intendeva allontanare i timori di un'investigazione romana su Murray ed esortare la prosecuzione delle ricerche sul tema Chiesa-Stato, a patto però che Murray sottoponesse i propri scritti al vaglio di altri esperti³⁶⁵. Poco più di due mesi dopo, il Padre provinciale, John J. McMahon, inoltrò a Murray un messaggio dell'Assistente statunitense a Roma, Vincent McCormick, il quale, allarmato dalle voci sull'arrivo dell'ambasciatrice statunitense Clare B. Luce³⁶⁶ ritenne opportuno che Murray chiarisse la propria posizione

³⁶³ Cfr. Ellis to Murray, Nov. 23, 1953, folder 62, box 1, JCMP; Komonchak, «The Silencing», cit., p. 670.

³⁶⁴ «Ebbene, appunto due pesi e due misure sono da usarsi: l'uno per la verità, l'altro per l'errore» fu infatti tradotto con «But it is not a question of that. It is a question of different situation». Cfr. Ivi, p. 672.

³⁶⁵ «Longe abest ne P. Joannes C. Murray a Sancta Sede reprehendatur. Nihilominus passu cauto et bene ponderato prosequatur in suis studiis at investigationibus perficiendis, aliorum peritorum consilio libenter audito...», Joseph Murphy to Murray, Sep. 5, Nov. 22, 1953, folder 151, box 2, JCMP.

³⁶⁶ L'ambasciatrice, amica di Murray e conosciuta per le azioni in difesa dei protestanti statunitensi all'estero, non aveva richiesto un'udienza papale. Per questo motivo McCormick si chiedeva se impegnarsi per il suo arrivo non potesse cadere sotto la pena del canone 2316, che condannava chi avesse propagato l'eresia o chi praticasse *communicatio in sacris* con gli eretici. Cfr. Codex Iuris Canonici 1917, can. 2316, in <http://www.cattolicesimo.com/ChiesaCostituzione/CDC/CDC.htm> consultato il 7 febbraio 2013. Murray consigliò all'ambasciatrice di richiedere l'udienza per spiegare le proprie attività. Potrebbe essere in quell'occasione che Murray le inviò il memorandum scritto per Montini, la cui unica copia è stata rintracciata nell'archivio Luce. Cfr. Murray to McCormick, Nov. 23, 1953, McCormick to Murray, Nov. 27, 1953, folder 151, box 2, JCMP; Komonchak, «The Silencing», cit., p. 675 e «The Crisis in Church-State Relationships in the U.S.A.», cit. pp. 681-682.

(di statunitense) sulla questione Stato-Chiesa, così da poterla inoltrare al Padre generale³⁶⁷. Il gesuita, in quell'occasione, confessò di non ritenere la propria una posizione, quanto piuttosto un proposito,

to inquire whether a place in the sun of Catholic principle can be found for the unique American solution to the problem of religious pluralism, or whether American Catholicism is to be obliged to live forever in the shadow of "hypotesis," as this term is currently understood³⁶⁸.

La risposta di McCormick fu promettente: «May He continue to enlighten the path you are opening up. Work without fear. Fera, worry cripple a man in such work as you have undertaken. I'll keep my ear to the ground. Much in this letter, as you understand, is confidential»³⁶⁹. Il Vaticano apparve convergere sull'apertura, quando nel 1952 fu fondata la Conferenza cattolica per le questioni ecumeniche il cui primo presidente fu Johannes Willebrands, già impegnato nel dialogo tra le Chiese cristiane in Olanda e una delle future anime del Segretariato per l'Unità dei Cristiani del Concilio Vaticano II.

L'impegno profuso da Francis Connell sin dai primi anni Cinquanta affinché la Santa Sede mettesse a tacere Murray³⁷⁰ con un giudizio ufficiale sembrò però avere la meglio sulle timide iniziative di dialogo. Quando infatti, alcuni mesi dopo il commento di Murray alla *Ci riesce*, l'Università di Notre Dame e in particolare Theodore Hesburgh si impegnarono per la pubblicazione del volume *The Catholic Church in World Affairs* - a cui Murray contribuì con il saggio «On the Structure of the Church-State Problem» - la censura vaticana arrivò puntuale e al gesuita fu richiesto di apportare alcune correzioni al proprio contributo³⁷¹. Da quel momento in poi, tutti i contributi di Murray furono sottoposti al controllo della censura romana³⁷². Quando il 9 luglio 1955 McCormick,

³⁶⁷ «« I think that time has come for Fr. Murray to put down in simple, clear statements his full, present position regarding this Church-State question and to send it to me for Fr. General. Sic mandatum », John J. McMahon to Murray, Nov. 21, 1953, folder 151, box 2, JCMP.

³⁶⁸ Ivi, p. 1.

³⁶⁹ McCormick to Murray, Nov. 27, 1953.

³⁷⁰ Tra il 1950 e il 1962 inviò più di venti lettere private a diversi ufficiali vaticani con le quali richiese il disconoscimento pubblico delle idee di Murray. Cfr. Komonchak, , «The Silencing», cit., pp. 660 e segg.

³⁷¹ Il saggio del gesuita è il primo del volume. Cfr. Gurian, Waldemar, Fitzsimons Mathew A., *The Catholic Church in World Affairs*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1954, pp. 11-32. Tra gli autori è presente Yves R. Simon, con un saggio dal titolo «The Doctrinal Issue Between the Church and Democracy», che fu tradotto in francese soltanto nel 2012. Cfr. Simon, Yves R., «La dispute doctrinale entre l'Eglise et la démocratie», *Nova et Vetera*, LXXXVII, Juillet-Août-Septembre 2012, pp. 301-332.

³⁷² Komonchak, «The Silencing», cit., pp. 684-685. Non è chiara la modalità con la quale Murray ne ricevette comunicazione. La censura fu motivata con un elenco di quattro proposizioni erranee, irreperibili tra le carte di Murray, ma elencate nel diario di Fenton e nell'archivio di Connell. Delle quattro, due erano particolarmente simili ad alcune frasi scritte da Murray sul memorandum inviato a Montini qualche anno prima. Cfr. Komonchak, «The Crisis in Church-State Relationships in the U.S.A.», cit. pp. 684-685.

benché non in completo accordo con le motivazioni, informò Murray del divieto di pubblicazione del suo ultimo articolo della serie leonina «concerning the government and the order of religion», il gesuita ripose tutti i volumi sulla questione Stato-Chiesa negli scaffali della biblioteca e si dedicò all'attività di insegnamento³⁷³.

La questione si fece evidentemente di massima urgenza, al punto che la Santa Sede predispose uno studio, di cui fu incaricato Rosaire Gagnebet - collaboratore del Sant'Uffizio – con l'obiettivo di redigere un elenco di proposizioni che riassumessero le idee di alcuni tra gli intellettuali cattolici più impegnati nella critica al modello *tesisantitesi*³⁷⁴. Le ventuno proposizioni finali furono allegate ad un documento del 1958, la cui pubblicazione fu probabilmente impedita dalla morte del papa Pio XII, nell'ottobre dello stesso anno³⁷⁵. Il testo del documento apriva con una sintesi della dottrina cattolica sui temi legati alla libertà di religione: Chiesa, società civile, Stato, rapporto tra potere temporale e spirituale, repressione dell'eresia, riaffermando i principi di diritto pubblico ecclesiastico a cui Ottaviani fece riferimento cinque anni prima per sostenere la sua argomentazione su *Doveri dello Stato cattolico*³⁷⁶. È interessante notare come l'autore del documento ritenesse che la nuova strada che le proposizioni intendevano condannare avrebbe tracciato il percorso per la formulazione di una «nuova tesi», utilizzando le stesse parole di Murray quando definì la propria posizione tra le pagine di *Ecclesiastical Review*, nel dibattito con Fenton e Connell dei primi anni Cinquanta³⁷⁷.

Ignaro dell'iniziativa romana, Murray volle cercare, un'ultima volta, di persuadere Roma ad approvare un suo contributo, *Unica status religio*, chiedendo al Padre superiore che venisse pubblicato su *Civiltà Cattolica*, con la speranza che alla pubblicazione corrispondesse la conferma dell'interesse del Vaticano non tanto a sostenere le sue posizioni, quanto a garantire il dialogo sul tema. Il contenuto del testo riassume il pensiero dell'autore, volto a comprendere se il Primo emendamento fosse la giusta risposta alla

³⁷³ McCormick to Murray, Jul. 9, 1955, in risposta a Murray to McCormick, Aug. 18, 1954.

³⁷⁴ Furono raccolti diversi contributi, tra cui quelli di Murray (compreso il memorandum montiniano), Maritain e Pribilla. Cfr. Komonchak, «The Silencing», cit., pp. 688-690.

³⁷⁵ Nel marzo del 1958 le proposizioni furono trascritte in francese, per poi essere tradotte in latino il giugno successivo. Secondo Joseph Komonchak, l'ottava e la quattordicesima proposizione erano destinate a Murray. Cfr. Komonchak, «The Silencing», cit., pp. 698-701. Il documento fu rivisitato e proposto dallo stesso Gagnebet per la commissione teologica in fase preparatoria del Concilio, con lo stesso titolo del discorso del card. Ottaviani del 1953: *De officiis status Catholici erga religionem*. Cfr. Komonchak, Joseph A., «La lotta per il concilio durante la preparazione», in Alberigo, Giuseppe, Melloni, Alberto (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, I, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 316-317.

³⁷⁶ Scatena, Silvia, «La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis Humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II», Bologna, il Mulino, 2003, pp.12-13.

³⁷⁷ Cfr. Murray, John C., 1951b.

quaestio facti posta dai cattolici statunitensi. Ciò che più stupisce è il motivo per cui Murray sostiene di averlo scritto:

The occasion is the bid being made by Mr. Kennedy for the Democratic Presidential nomination. His office approached me indirectly some time ago on the question of a statement to be made on the perennially troublesome question: Can a Catholic support, in principle, the religion—clauses of the Constitution. More recently Kennedy has decided not to make a statement unless he is forced by circumstances (it was Cardinal Spellman who told me this early in June). However, it may still be necessary; and the idea is to do better than Al Smith did. Again, the question of a Catholic for President has begun to be a journalistic issue. Harry Luce asked my advice about an article that *Life* intends to run sometimes in the fall. Finally, the Bishops have been considering the problem of formulating a united opinion. I was told by Archbishop Brady of St. Paul that a draft of a position was written by Fr. F. J. Connell was turned down, as unsatisfactory, at the spring meeting of the Administrative Board.

More important than the occasion is the reason. In the present confused state of Catholic thought no American catholic can safely and with authority say the one thing—no more and no less—that he must be able to say, sc., that within the total religio-political situation of the U.S. the First Amendment is good law that can be and is defended by Catholics in principle, that is, in terms of the structured ensemble of principles that govern human legislation with regard to the relations of religion and government³⁷⁸.

McCormick, che conosceva molto bene gli ambienti romani, impedì la pubblicazione: « [...] deepen and clarify your own position, and be ready with your solution approved, when the opportune time comes. That is not coming in the present roman atmosphere»³⁷⁹.

Le posizioni divergenti assunte dai Superiori della Compagnia e dai vescovi statunitensi rispetto alla più generale visione romana sul caso Murray mostrano quindi una dicotomia che rimarrà tale in Concilio e arriverà ai giorni nostri nelle letture date alla Dichiarazione sulla libertà religiosa (*Dignitatis Humane*) e alle dinamiche conciliari che portarono alla sua pubblicazione. Come suggerisce Gerald Fogarty, sarebbe interessante capire in quale misura le posizioni di Montini sulla questione abbiano influito nella scelta di Pio XII di nominarlo arcivescovo di Milano – allontanandolo così dalle dinamiche curiali e politiche italiane – e riscoprire attraverso le fonti le motivazioni politiche e teologiche che spinsero Giovanni XXIII ad accantonare la pronta pubblicazione dell'enciclica redatta da Gagnebet per annunciare dopo appena tre mesi dalla sua nomina a Vicario di san Pietro un nuovo Concilio.

Quanto analizzato sinora offre però una panoramica sul clero statunitense e sul suo “risveglio” come parte attiva della politica ecclesiale e della riflessione teologica sulla libertà di religione. Tra gli anni Quaranta e Cinquanta, infatti, a fronte di una comunità la cui integrazione nel tessuto sociale e politico statunitense volgeva ormai a compimento, l'episcopato si fece motore di un cambiamento di più ampie vedute, contribuendo al

³⁷⁸ Il testo fu presentato con l'originale in inglese e una versione italiana. Murray to McCormick, Jul. 22, 1958, folder 151, box 2, JCMP..

³⁷⁹ McCormick to Murray, Aug. 5, 1958, folder 151, box 2, JCMP

dibattito intellettuale sui temi del dialogo interreligioso, delle libertà individuali e delle radici costituzionali del paese. Sebbene le voci qui considerate in seno al cattolicesimo presentassero forti discordanze e coltivassero aspri conflitti, esse furono il segnale di un rinnovato interesse nella partecipazione alla formazione intellettuale della comunità e della necessità di far fronte ad una realtà considerata ormai postmoderna, in cui le dinamiche tra le sfere dell'agire politico e del credere religioso apparivano sul punto di una svolta epocale.

Il punto di rottura, conseguente al cambiamento e simbolo del conflitto intraecclesiale, tra la visione conservatrice e la visione *liberal*, non fu altro che il risultato dell'integrazione della comunità cattolica nella cultura americana, che generò, da una parte, la necessità di una sintesi tra proposizioni, tra elementi fondativi, mentre dall'altra provocò il respingimento – a volte violento – di una cultura considerata troppo lontana e troppo compromessa con la modernità. Nel nuovo liberalismo cattolico si riscopre, con le debite distinzioni, quell'approccio *bottom-up* tipico della cultura politica statunitense, in cui il cittadino è inteso come diretto partecipe del processo politico e le istituzioni sono flessibili e funzionali ad un percorso storico e politico in divenire. La sintesi offerta da Murray era volta infatti a far perno su questo meccanismo e su gerarchie precostituite con il fine ultimo di creare il consenso necessario a dare legittimità alle due istituzioni più forti nella vita di un cattolico: lo Stato e la Chiesa. La legge naturale sarebbe per questo stata, per il gesuita, un terreno comune, apartitico (ma non apolitico) e aconfessionale, sul quale le componenti sociali e religiose avrebbero potuto costruire il Consenso, oltrepassando l'impraticabilità dell'apostolato intellettuale e della convergenza sui principi teologici per riscoprire un'autorità morale ed etica ultima e comune a tutti i cittadini.

CAPITOLO III
Murray l'americano

3.1. Soluzioni per una crisi.

Sebbene la prima censura, nel 1955, avesse portato John Courtney Murray ad un temporaneo rifiuto degli studi, la corrispondenza scambiata con l'Assistente McCormick nel 1958 mostra invece un rinnovato interesse nella comprensione del principio di libertà di religione e della dottrina della Chiesa sull'argomento. La concomitanza tra la campagna per le presidenziali di John F. Kennedy e la chiamata al Concilio di papa Roncalli, il 25 gennaio 1959 - dopo appena tre mesi dalla sua elezione al Soglio pontificio - fu con ogni probabilità il motivo che mosse Philip Scharper, della casa editrice Sheed and Ward, a proporre al gesuita una pubblicazione sui temi del cattolicesimo e del pluralismo statunitense. Persuaso dagli editori sull'utilità dell'opera, Murray ne riassunse così i propositi

The book should be, in effect, a primer of pluralism, paying special attention to the dilemmas posed to and by Catholics in a pluralistic society. The term "primer" is used... not to indicate that the book is projected for the unsophisticated, but merely to indicate that there is, despite decades of experience and discussion so much learned ignorance on the subject³⁸⁰.

Nonostante soprattutto nell'ultimo decennio il dibattito sul tema fosse stato piuttosto acceso in termini teologici quanto in termini politici, Murray continuava ad avvertire la necessità di proporre in modo organico alla comunità cattolica e alla società statunitense uno strumento di comprensione del ruolo che i cattolici avrebbero rivestito in una società plurale.

Ad una prima analisi della struttura del volume, si nota come *We Hold These Truths* presentò, più che un'analisi astratta su cattolici e pluralismo, un modello basato sull'esperienza di convivenza tra i principi del cattolicesimo e gli aspetti fondamentali della società plurale statunitense. Il libro è composto da tredici saggi e un'introduzione, divisi in tre sezioni, "The American Proposition", "Four Unfinished Arguments" e "The Uses of Doctrine". Di questi, solo tre sono inediti³⁸¹, mentre gli altri erano già stati pubblicati in occasioni precedenti, tra il 1953 il 1960, e furono riproposti, con piccole modifiche, in una nuova costruzione logica e non in ordine cronologico.

Nella prefazione, Murray definì i termini del discorso e il linguaggio, muovendo da tre domande di base: di che natura è la crisi attraversata dalla società statunitense negli anni Cinquanta? Quali sono le verità che gli Stati Uniti detengono? Quale è la

³⁸⁰ Pelotte, *A Theologian in Conflict*, cit., p. 75.

³⁸¹ Capp. III, IV, XII.

proposizione, l'unità elementare del discorso, il significato ultimo della cultura e della società statunitense? Il gesuita volle quindi riscoprire l'epistemologia, già tracciata nella Dichiarazione di Indipendenza, dell'*American Proposition*, intesa come teorema e come problema, con un aspetto dottrinale e uno pratico: «It presents itself as a coherent structure of thought that lays claim to intellectual assent; it also presents itself as an organized political project that aims at historical success»³⁸². Se quindi era corretto pensare che i Padri Fondatori avessero dato forma al nuovo progetto statunitense non su espedienti empirici, ma su un insieme di verità oggettive, di importanza universale, definibili e difendibili perché accessibili dalla ragione umana, sarebbe stato valido ritenere che ciascun momento storico avrebbe visto una diversa, seppur coerente, applicazione delle stesse verità.

Riflettendo sulla crisi che, secondo la sua prospettiva, il progetto statunitense stava attraversando, storicamente e spiritualmente, il gesuita impostò la propria analisi seguendo due prospettive: la prima, centrata sulla società postbellica - paragonabile, secondo il gesuita, alla Guerra civile, che minacciava di distruzione l'intera esperienza storica degli Stati Uniti; la seconda orientata invece alla comprensione delle modalità con le quali la tradizione di pensiero cattolica e quella nordamericana sarebbero potute essere compatibili. Scelse dunque di guardare al problema secondo la sua duplice identità di cittadino e di cattolico statunitense.

They are reflections of a citizen who considers it his duty to be able to answer a fundamental civil question: "What are the truths we hold?". They are also the reflections of a Catholic who, in seeking his answer to the civil question, knows that the principles of Catholic faith and morality stand superior to, and in control of, the whole order of civic life³⁸³.

Il gesuita si trovava quindi davanti ad un problema interno alla società statunitense e alla Chiesa, alla quale la società statunitense imponeva una nuova sfida per la definizione della propria dottrina: il suo interesse era nella definizione dei termini di compatibilità tra cattolicesimo e democrazia in sé, nella possibilità, cioè, che il cattolicesimo accettasse il regime democratico come forma di espressione politica dei propri principi, senza mettere per questo in discussione la dottrina. Il pluralismo all'origine dell'esperienza storica

³⁸² Murray, John C., *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2005 [WHTT], p. xi.

³⁸³ Ivi, p. xiii.

statunitense e della riflessione cattolica sulla democrazia rendeva impossibile affrontare le due questioni se non congiuntamente:

The American Proposition makes a particular claim upon the reflective attention of the Catholic in so far as it contains a doctrine and a project in the matter of the "pluralist society," as we seem to have agreed to call it. The term might have many meanings. By pluralism here I mean the coexistence within the one political community of groups who hold divergent and incompatible views with regard to religious questions—those ultimate questions that concern the nature and destiny of man within a universe that stands under the reign of God³⁸⁴.

Il pluralismo, le cui origini potevano essere rintracciare nel dissenso, si era costituito come base per la comunità, della quale il consenso era a sua volta espressione e nutrimento. Per questo motivo, nell'istituire una *nuova* società, i Padri Fondatori avevano dovuto individuare un insieme di principi razionali che potessero motivare la partecipazione di tutti i gruppi religiosi, nonostante le divergenze: il Primo Emendamento. L'obiettivo ultimo del volume era dunque individuare all'interno del cattolicesimo «The conceptual equipment for dealing with the problem [which] is by no means lacking to the Catholic intelligence»³⁸⁵ necessario per poter coniugare fede religiosa e fede patriottica.

La tripartizione dei saggi scelta dall'autore rispecchia lo stile argomentativo tipico dei suoi scritti. Egli infatti annunciò le proposizioni del discorso (capp. 1-5), pose alcune questioni critiche in chiave problematica (capp. 6-7) e chiuse con l'argomentazione della propria tesi (capp. 8-13). Ad un'analisi più attenta, però, per comprendere il pensiero politico sul quale la tesi si fonda, potrebbe essere invece più funzionale una struttura che, pur mantenendo la divisione in tre parti, colga i temi-fulcro dell'argomentazione. È possibile infatti individuare tre diversi vettori: il primo, di analisi teorica, volto a tracciare il teorema sul quale Murray vedeva strutturato l'impianto politico statunitense (capp. 1-7); il secondo, di matrice storica, attento a cogliere alcuni aspetti fondamentali della cultura statunitense degli anni Cinquanta (capp. 8-11), e il terzo prospettico, inteso a recuperare gli elementi di continuità della fase storica precedente la crisi per poter risolverne gli aspetti strutturali e guardare al futuro, che per il gesuita è un futuro di azione nella storia (capp. 12 e 13).

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ Ivi, p. xv.

The “free society seems to be a phrase of American coinage. At least it has no comparable currency in any other language, ancient or modern. At least it has no comparable currency in any other language, ancient or modern. The same is true of the phrase “free government.” This fact of itself suggests the assumption that American society and its form of government are a unique historical realization. The assumption is generally regarded among us as unquestionable. However, we have tended of late to pronounce the phrase, “the free society,” with a rising interrogatory inflection. The phrase itself, it seems, now formulates a problem³⁸⁶.

Tema centrale dell’argomentazione è la libertà. Come è stato già sottolineato nelle pagine precedenti, secondo il gesuita la modernità europea aveva interpretato la libertà come affrancamento dell’individuo dalla dimensione spirituale e religiosa confessionale. Considerata però l’immanenza della legge di natura - che è disegno divino che si rivela nella comprensione del mondo - nell’uomo, gli effetti della separazione idiosincratica della dimensione temporale da quella spirituale avevano portato l’individuo e la società a perdere una parte imprescindibile della propria identità, producendo uno stato di «barbarie»:

The barbarian may be the eighteenth-century philosopher, who neither anticipated nor desired the brutalities of the Revolution with its Committee on the Public Safety, but who prepared the ways for the Revolution by creating a vacuum which he was not able to fill³⁸⁷.

Con il Primo emendamento, però, sebbene i Padri Fondatori avessero voluto impedire che la politica regolasse gli affari religiosi e che le divisioni religiose rendessero instabile il sistema politico, il cittadino era stato lasciato libero di stabilire tra le due sfere del proprio agire un rapporto virtuoso e non conflittuale. Lo sviluppo delle scienze sociali e la percezione che la secolarizzazione stesse portando la società statunitense verso l’abbandono del religioso avevano però prodotto un nuovo tipo di “barbaro”,

The man who makes open and explicit rejection of the traditional role of reason and logic in human affairs. He is the man who reduces all spiritual and moral questions to the test of practical results or to an analysis of language or to decision in terms of individual subjective feeling³⁸⁸.

Murray ritenne allora che davanti alla barbarie fosse necessario ristabilire una forma di dialogo civile, basato sulla caratteristica distintiva della «civic multitude»: l’esercizio della ragione attraverso il dibattito e il dialogo. Premessa del discorso non poté che essere la

³⁸⁶ Ivi, p. 23.

³⁸⁷ Ivi, p. 29.

³⁸⁸ *Ibidem*.

definizione della natura dell'associazione politica: «the multitude [...] is not a mass or a herd or a huddle, because it is characterized by civility. The specifying note of political association is its rational deliberative quality, its dependence for its permanent cohesiveness on argument among men»³⁸⁹. Se gli Stati Uniti ambivano a mantenere il proprio ruolo di «sprawling City»³⁹⁰ avrebbero allora dovuto riesaminare il concetto di libertà su cui erano stati costruiti i caratteri sociali e istituzionali del loro progetto, incardinati su due principi di base, il pluralismo e il consenso³⁹¹.

Parlare di pluralismo e di consenso secondo un'idea di rinnovamento significava per Murray non eludere il potenziale conflittuale insito nella società, ma anzi muovere proprio da questo aspetto profondamente umano del sociale per elevare «gli eserciti ignoranti» verso l'universale riconoscimento della ragione e del dialogo civile. Seguendo la prospettiva di Eric Voegelin, secondo il quale la società avrebbe ricevuto la propria struttura plurale con l'avvicinarsi dei conflitti bellici³⁹², Murray presentò la società statunitense come un'insieme di forze – protestanti, cattoliche, ebrei e secolariste/laiciste – in competizione per la definizione dell'ordine: ciascuna riteneva la propria soluzione salvifica e le altre frutto di volontà imperialiste. Il Neo-nativismo ne era la conferma: davanti all'identificazione storica e ideologica del protestantesimo con la cultura statunitense, l'ingresso dei cattolici nella società aveva prodotto forze volte a contrastare quel tipo di ordine, sovversivo, di cui il cattolicesimo sarebbe stato fautore. Seguendo lo stesso meccanismo, i secolaristi avrebbero voluto imporre sui cattolici una diarchia istituzionale secondo la quale l'istituzione ecclesiastica sarebbe stata subordinata a quella statale, così da preservare la politica dalle «divisive forces» della religione, in nome dell'«integrità dell'ordine politico»³⁹³.

Se la società, nonostante la propria «struttura di guerra» ambiva a trovare un ordine comune era dunque necessario definire gli ambiti del dialogo e il linguaggio su cui basarne i presupposti. Murray rispose alla domanda «What is the argument about?» con tre livelli diversi di argomentazione. Il primo, quello della *res publica*, all'interno del quale si

³⁸⁹ Ivi, p. 25.

³⁹⁰ È qui evidente il richiamo alla “City Upon a Hill” coniato dal puritano John Winthrop nel 1630, che richiama il Discorso sulla Montagna del vangelo di Matteo 5, 14 «Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte».

³⁹¹ Ad essi il gesuita dedica i primi quattro saggi del volume: i primi due, scritti nel 1954, discutono il concetto di pluralismo sociale e religioso, mentre il terzo e il quarto, allora inediti, si concentrano sul consenso e sull'autorità da esso esercitata.

³⁹² Cfr. Voegelin, Eric, *Order and History*, I-V, Baton Rouge, Louisiana University Press, 1956-1987. Voegelin sviluppa la propria opera seguendo i diversi tipi di ordine e le loro forme simboliche che dal popolo di Israele agli stati nazionali avrebbero scandito e dato forma alla storia.

³⁹³ Murray, *WHTT*, cit., pp. 34-37.

sarebbero potuti individuare «those matters which are for the advantage of the public (in the phrase as old as Plato) and which call for public decision and action by government»³⁹⁴. Il secondo, di carattere più ampio, andava oltre l'azione governativa per circoscrivere l'insieme degli affari del *commonwealth* - inteso nel suo significato letterale di benessere comune – che implicavano un interesse nella qualità della vita della società, non necessariamente stabilita per legge, ma che la giurisprudenza contribuiva a costruire. Tra questi, ad esempio, vi era l'educazione, all'interno della quale, a loro volta, potevano essere distinte tre aree di interesse: «the school system, its mode of organization, its curricular content, and the level of learning among its teachers; the later education of the citizen in the liberal art of citizenship; and the more general enterprise of the advancement of knowledge by research»³⁹⁵. Il terzo, era secondo il gesuita il più importante e il più difficile da definire. Esso infatti avrebbe riguardato «the constitutional consensus whereby the people acquires its identity as a people and the society is endowed with its vital form, its entelechy, its sense of purpose as a collectivity organized for action in history»³⁹⁶. Il consenso sui termini costituzionali della società ne definivano dunque l'*entelecheia*: una realtà che ha iscritta in se stessa la meta finale verso cui tende ad evolversi, una causa finale intrinseca e immanente, che contraddistingue la tensione verso la propria realizzazione.

This consensus is come to by the people; they become a people by coming to it. They do not come to it accidentally, without quite knowing how, but deliberately, by the methods of reason reflecting on experience. The consensus is not a structure of secondary rationalizations erected on psychological data (as the behaviorist would have it) or on economic data (as the Marxist would have it). It is not the residual minimum left after rigid application of the Cartesian axiom, "*de omnibus dubitandum*." It is not simply a set of working hypotheses whose value is pragmatic. It is an ensemble of substantive truths, a structure of basic knowledge, an order of elementary affirmations that reflect realities inherent in the order of existence. It occupies an established position in society and excludes opinions alien or contrary to itself. This consensus is the intuitional a priori of all the rationalities and technicalities of constitutional and statutory law. It furnishes the premises of the people's action in history and defines the larger aims which that action seeks in internal affairs and in external relations³⁹⁷.

Dalla definizione emergono subito due aspetti, che richiamano, sul piano della politica interna, l'idea di democrazia deliberativa – utilizzato da Murray anche nella definizione

³⁹⁴ Ivi, p. 26.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ Ivi, p. 27.

della comunità politica – e sul piano della politica estera una forma “embrionale” di eccezionalismo. Nel primo caso, è possibile che Murray sia stato influenzato dagli scritti di Dewey il quale, come dimostra Alison Kadlec nel suo *Dewey's Critical Pragmatism*, già in *The Public and Its Problems* diede alla democrazia una implicita definizione di carattere intrinsecamente deliberativo³⁹⁸. Ciò che è certo è l'analisi dei caratteri fondanti della costituzione e del consenso abbiano portato Murray sul decimo dei saggi del *Federalist*, scritto da James Madison nel novembre del 1787. Secondo Joseph Basette, infatti, in questo testo è possibile rintracciare le origini della democrazia deliberativa, laddove Madison ritenne che la repubblica, a differenza della democrazia, avrebbe potuto «affinare ed allargare la visione dell'opinione pubblica»³⁹⁹: «What results can be called “the public voice,” although it is not pronounced by the people directly»⁴⁰⁰. Seguendo questa linea, Madison aveva prefigurato un'idea di rappresentanza che non fosse solo frutto della raccolta di interessi specifici, ma che attraverso l'esperienza e le conoscenze dei rappresentanti potesse rafforzare «[the] collective reasoning about common concerns, while their constituents usually lack the time, inclination, or setting to engage in a similar enterprise»⁴⁰¹.

Murray si distaccò parzialmente da questa idea, perché convinto che il popolo, in quanto tale, detenesse alcune verità comuni insite in ciascun individuo; riprese però qualche anno dopo l'idea della rappresentanza come veicolo di una più ampia argomentazione a proposito del ruolo dell'accademia e degli intellettuali nella società, su cui si tornerà in seguito. Ciò che qui è importante sottolineare è il passaggio dalle modalità di costruzione del consenso alla funzione caratterizzante del consenso nelle azioni intraprese dallo stato negli affari esteri. Secondo il gesuita, infatti, attraverso l'azione deliberativa il popolo, detentore di un insieme di proposizioni fondamentali, avrebbe dato forma al consenso necessario all'azione politica, anche nella sua proiezione al di fuori della nazione. I primi saggi del volume non procedono oltre questo e alcuni altri brevi cenni ad una teoria eccezionalista in divenire, che prenderà una forma più consistente con gli studi sul comunismo finanziati dal *Fund for the Republic* attraverso il *Center for the Study of Democratic Institutions* (CSDI), sul quale si tornerà in seguito. Espressioni come «azione

³⁹⁸ Cfr. Kadlec, Alison, *Dewey's Political Pragmatism*, Laham, MD, Lexington books, 2007; Dewey, John, *The public & Its Problems*, Athens, OH, Swallow Press/Ohio University Press, 1988⁶.

³⁹⁹ Hamilton, Alexander, Jay, John, Madison, James, *Il federalista. Commento alla Costituzione degli Stati Uniti*, trad.it. a cura di Bianca Maria Tedeschini Lalli, I, Pisa, Nistri-Lischi Editore, 1955, p. 62.

⁴⁰⁰ Basette, Joseph M., «Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government», in Goldwin, Robert A., Schambra, William A. (ed. by), *How Democratic is the Constitution?*, Washington, D.C., American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1980, p. 105.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

nella storia» e «sprawling City», oltre che la fondamentale e sostanziale distinzione tra il percorso storico europeo e quello statunitense annunciano, però, una prospettiva sulla storia degli Stati Uniti che non poteva non essere influenzata dal clima intellettuale del primo decennio di Guerra fredda e dal rigetto dell'ateismo comunista sovietico.

3.2. Prospettive sulla storia.

Ispirato dalla prospettiva politica del pensiero di Murray sin qui tracciata, Thomas W. O'Brien, nel suo *John Courtney Murray in a Cold War Context*, si propose di rileggere l'operato di Murray iscrivendolo nel contesto storico statunitense, nel tentativo di comprendere come gli elementi dell'americanismo e dell'anticomunismo avessero informato la teologia pubblica e l'approccio all'etica sociale del gesuita. Conscio della difficoltà di definire il linguaggio utilizzato da Murray nell'affrontare i temi che caratterizzarono la sua produzione tra il 1952 e il 1960, O'Brien intese individuare teorie e metodologie che potessero aiutare la lettura dello scenario internazionale post Guerra fredda⁴⁰². Il volume fu quindi particolarmente innovativo rispetto al nutrito filone storiografico sulla teologia politica proposta dal gesuita, considerata quasi esclusivamente in una prospettiva interna al cattolicesimo statunitense e al più ampio cattolicesimo romano. Al lettore sono però presentati diversi limiti sostanziali che potrebbero essere attribuiti sia alla difficoltà di sistematizzare l'operato di Murray che ad alcune miopie dell'autore, dalle quali potrebbe essere utile muovere per strutturare un'analisi più approfondita sulla portata del pensiero politico di Murray.

Tra le righe del volume di O'Brien, infatti, Murray entrò in relazione con alcuni autori ripresi in *We Hold These Truths*, tra i quali Clinton Rossiter, Walter Lippman, Jacques Maritain, Bernard Lonergan e Adolf Berle, del cui pensiero Murray scelse di cogliere alcuni aspetti fondativi. Nel tentativo di delineare le analogie tra il gesuita e i suoi interlocutori, O'Brien mancò però di cogliere la funzionalità di quegli stessi autori nell'elaborazione e argomentazione del pensiero del gesuita. La predilezione del parametro temporale (1952-1960) su una lettura sistematica dei testi secondo natura e proposito, inoltre, resero la comprensione del Murray-pensiero oltremodo complessa e astratta. Per questo motivo, prima di tornare sul dialogo reale e figurato intercorso tra Murray e gli intellettuali a lui contemporanei - e sulla prospettiva proposta da O'Brien - può essere utile soffermarsi su alcune considerazioni preliminari.

Se si prendono in esame gli scritti di John Courtney Murray, la prima sostanziale caratteristica che emerge è la profonda differenza che intercorre tra i testi di tipo teologico e quelli di tipo politico. Nei primi, le affermazioni sono argomentate in modo dettagliato, le citazioni sono corpose e le note approfondiscono ampiamente la terminologia e i riferimenti. I testi che sono invece raccolti in *We Hold These Truths* mostrano tutti i limiti

⁴⁰² O'Brien, Thomas W., *John Courtney Murray in a Cold War Context*, Lanham, MD, University Press of America, 2004.

di un pensiero politico autodidatta, maturato attraverso letture coeve con la prospettiva dell'immediato, della necessità, cioè, di individuare quali aspetti della cultura e della storia intellettuale statunitense potessero essere condivisi dai cattolici e quali strumenti la società avrebbe potuto individuare per rispondere in modo unitario ad un momento di profonda crisi. Il volume, inoltre, si propone di affrontare temi di carattere più ampio e di natura culturale: se Murray, come gesuita e come cattolico, scelse di affrontare in prospettiva storica e teologica il tema della libertà di religione, quando invece si spinse a comprendere il contributo specificamente statunitense alla cultura cattolica e, viceversa, la partecipazione cattolica alla società e alla cultura nazionale, lo fece avventurandosi in categorie a lui solo parzialmente familiari e muovendo, più che da una teoria sistemica, da intuizioni. Questo è testimoniato dalla difficoltà di sviluppare in modo consistente i diversi argomenti da lui considerati e dalla scelta di raccogliere in modo molto semplice testi già editi, scritti per occasioni tra loro eterogenee, ai quali volle dare – ex post - una finalità.

La fiducia in un esito positivo della pubblicazione era data dalla contemporanea appartenenza del gesuita a circoli intellettuali diversi: da un lato quelli interni al cattolicesimo *liberal* – nazionali e internazionali - e dall'altra a strutture accademiche e a gruppi di discussione disomogenei, i cui membri erano accomunati dall'unico obiettivo di comprendere la trasformazione della cultura democratica statunitense nell'era postbellica. L'amicizia con i coniugi Luce, ad esempio, lo introdusse negli ambienti metropolitani newyorkesi, mentre le discussioni in seno al CSDI di Santa Barbara, in California, lo resero noto in tutta la nazione e gli permisero di entrare in contatto con movimenti e correnti di pensiero a lui estranei. Il Centro nacque nel pieno del risentimento avverso al Maccartismo, dalla volontà di alcuni intellettuali raccolti intorno a Robert Maynard Hutchins (che era stato rettore dell'Università di Chicago) di offrire sostegno ad organizzazioni di tipo religioso, educativo e sociale nelle campagne di tutela dei diritti sanciti dalla Costituzione e dai primi dieci emendamenti. Con una donazione, nel 1954, di quindici milioni di dollari della Ford Foundation fu possibile raccogliere circa trecento studiosi che si occuparono di economia, difesa, religione, mass media, di gruppi politici e sociali⁴⁰³. Hutchins coinvolse Murray sin dalla fase preparatoria: nel 1957 nacque infatti il preliminare *Basic Issues Program* nel quale i due collaborarono con alcuni degli studiosi il cui lavoro ispirò parte delle riflessioni riportate in *We hold These Truths*, come Berle,

⁴⁰³ Il Centro fu fondato ufficialmente nel 1959. Cfr. «Guide to the Center for the Study of Democratic Institutions Collection», On line Archive of California, in <http://www.oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/tf3s2006vg/admin/#bioghist-1.3.7>, consultato il 14 luglio 2012.

docente di legge alla Columbia University, Reinhold Niebhur, teologo protestante, John Cogley, suo collega al Woodstock College e George Shuster, editore associato di *Commonweal* e presidente dell'Hunter College di New York.

Dalla corrispondenza tra Murray e Hutchins emerge lo spirito che i due avrebbero voluto alla guida di questo nuovo esperimento

The Republic need a freshly formulated self-understanding. This self-understanding has two related aspects. First, an understanding of the American Republic as a constitutional commonwealth—therefore an understanding of its constitutionalism, and of that distinctive aspect of the common weal which is the American concept of equality. Second, an understanding of the American Republic as a pluralist society—therefore an understanding both of its pluralism and of its unity, and of the demands and limitations of each⁴⁰⁴.

Dall'era di transizione postbellica di cui i due intellettuali avvertivano la crisi spirituale e di responsabilità era necessario emergere con una nuova auto-comprensione dell'esperienza storica, che ristabilisse ordine tra gli obiettivi che avrebbero condotto «America to act responsibly, coherently, effectively in history—in its own domestic history and in the fast-moving history of the world». Dallo scambio di lettere tra i due emergono inoltre le parole chiave sulle quali Murray costruirà le premesse di *WHTT*: «reformulating the American proposition, restating the American consensus»⁴⁰⁵. La soluzione prospettata alla crisi storica avrebbe quindi seguito la linea dell'argomentazione e non della concordanza su questioni pratiche e il gruppo avrebbe dovuto contribuire non a costruire una unica, comune visione teoretica (secondo Murray irrealizzabile per le profonde differenze tra le teologie), ma ad alimentare un dibattito. Come ripeterà nel suo volume, «We hold these truths and we can argue about them»⁴⁰⁶.

La partecipazione di Murray alle attività del Centro evidenzia una serie di aspetti della mutevole cultura cattolica statunitense di quegli anni. Da una parte la scelta degli argomenti: negli anni il gesuita affrontò infatti il tema della libertà di religione – stimolato dagli ultimi casi di giurisprudenza della Corte Suprema sul ruolo della religione nelle scuole pubbliche, ma si spinse anche sino ad indagare, ad esempio, la relazione tra capitalismo e democrazia - sulla quale si impegnò con Niebhur - e tra le élite e l'elettorato – di cui discusse con il senatore J. William Fulbright. Questo denota come i circoli

⁴⁰⁴ Murray to Robert M. Hutchins, July 14, 1956, folder 83, box 1, JCMP.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ Murray, *WHTT*, cit., p.27.

accademici avessero preso atto dell'impatto della riforma dell'educazione cattolica e ne apprezzassero i risultati scientifici, "abilitando" la compagine cattolica a partecipare a nuclei di studio nazionali. Il coinvolgimento di Murray (ma anche del collega Cogley) in temi non strettamente legati ai suoi studi universitari e al suo insegnamento indica, inoltre, che i cattolici rivendicavano per se stessi la capacità e la possibilità di intervenire in dibattiti non strettamente teologici, ma legati ad una visione dell'etica sociale e della politica che il cattolicesimo inevitabilmente aveva e avrebbe continuato a informare. Il contributo di Murray alla fondazione del centro in funzione anti-maccartista e alla promozione del cattolicesimo come componente sociale integrata nella cultura statunitense descrivono però, in modo più profondo, il sistema culturale cattolico che assunse una forma definita proprio intorno alla figura di Joseph McCarthy.

Mark Massa ritrova infatti nel senatore del Wisconsin quella caratteristica che prima di lui aveva posseduto Leonard Feeney: la capacità, cioè, di incarnare una linea di rottura tra la cultura statunitense e il cattolicesimo, davanti alla quale lo stesso cattolicesimo statunitense era chiamato ad agire per definire la propria identità in modo coerente e non idiosincratico. Nel pieno dell'entusiasmo e del patriottismo che guidarono gli anni della Guerra Fredda, Joseph McCarthy fu infatti, benché teologicamente autodidatta, rappresentato come un pio cattolico di discendenza irlandese, che fece propria l'idea degli Stati Uniti come paese-guida del mondo libero. L'ideale patriottico del senatore si spinse sino a rendere la propria "caccia alle streghe" contro chiunque fosse sospettato di attività filo-comuniste un vero e proprio caso nazionale, che nel clima di anti-cattolicesimo blanshardiano portò i commentatori alla facile associazione con l'idea della "crociata" dai forti connotati cattolici. In effetti, il sostegno cattolico alle attività di McCarthy fu sempre superiore a quello manifestato da ebrei e protestanti, sebbene provenisse principalmente dal Massachusetts e dalle forze dell'ordine newyorkesi, dove il cattolicesimo era tendenzialmente di radici irlandesi⁴⁰⁷. Massa sostiene però che, a prescindere da quanto il maccartismo sia stato sostenuto o combattuto dalla comunità cattolica, esso in ogni caso spinse tanti cattolici – e soprattutto coloro che rivestivano un ruolo di rilievo nell'opinione pubblica – ad esprimersi, a prendere una posizione non tanto come cittadini, ma proprio in quanto cattolici. Il motivo è rintracciabile nel modello proposto da Clifford Geertz della religione come sistema culturale⁴⁰⁸: benché estraneo ad

⁴⁰⁷ Massa, *Catholics and American Culture*, cit., pp. 59-60.

⁴⁰⁸ Geertz, Clifford, *Interpretazioni di culture*, Bologna, il Mulino, 1987, cap. IV «La religione come sistema culturale», pp. 139-186.

ogni teologia o ecclesiologia, McCarthy incarnò sia per coloro che lo sostennero che per quelli che lo condannarono un simbolo, che sintetizzava le disposizioni, le motivazioni e le auto-percezioni che informavano la recezione e l'espressione culturale del cattolicesimo tra gli stessi cattolici. Egli fu identificato sostanzialmente come simbolo di due tipi di ordine: per alcuni cattolici spiegava i motivi dello scenario politico e internazionale postbellico, diventando simbolo salvifico per coloro che vivevano una fase di ascesa sociale e che vivevano la stessa paura di sovversione e di tradimento che accese la campagna del senatore; per altri correligionari rappresentò invece quella cultura religiosa accomodazionista e autocelebrativa che ambiva a dare a ciascun simbolo un «Catholic take», della quale rifiutavano le connessioni tra politica e teologia, tra storia ed escatologia⁴⁰⁹. Come accadde già nel caso Feeney, la vicenda di McCarthy instillò in questo secondo sistema culturale la percezione che il cattolicesimo statunitense, per definirsi, non avesse più bisogno di immaginare cospirazioni anticattoliche, ma potesse invece offrire risposte alle ambiguità e ai paradossi dell'esperienza umana rifacendosi a simboli identitari diversi da quelli geerzianamente definiti tribali. Il gruppo, che sul finire del decennio costituirà il cattolicesimo *mainstream*, non avvertiva più l'esigenza pressante di affermare la propria americanità, per cui abbracciò istanze di difesa dal comunismo che si rifacevano a sistemi culturali di altra natura⁴¹⁰.

L'adesione di Murray alle attività del CSDI può quindi essere iscritta nell'emergente sistema culturale cattolico, che abbandonò la realtà parrocchiale come *gestalt* per aprirsi ad una cittadinanza che ritrovava nei simboli della democrazia e del sistema politico statunitense la struttura di significato della propria appartenenza culturale. In questo modo la comunità cattolica cominciò a liberarsi della *ghetto mentality* che con difficoltà riusciva ad accettare posizioni diverse da quella tradizionalmente difensiva e monolitica che la comunità aveva condiviso. La riflessione sulla propria esperienza storica di cattolici negli Stati Uniti creò, tra coloro che avevano avuto accesso a livelli di educazione più alti, che vivevano nei centri urbani e godevano di uno status economico – almeno in prospettiva – da *upper-middle class*, la consapevolezza dell'influenza dei contesti storici, politici e sociali sui sistemi culturali a cui ciascun gruppo faceva riferimento. Uscire dal territorio etnico – fosse esso la parrocchia, il gruppo nazionale o il quartiere a base nazionale – ed entrare in sistemi educativi ed economici non più esclusivamente cattolici aveva aperto ad una interpretazione della propria esperienza

⁴⁰⁹ Massa, *Catholics and American Culture*, cit., p. 64.

⁴¹⁰ Ivi, pp. 80-81.

storica come parte della storia nazionale, nella quale era possibile iscrivere il proprio contributo. John Courtney Murray fu il simbolo di questa nuova *Weltanschauung* cattolica, che fondamentalemente scopriva una dimensione del pubblico ancora inesplorata, onnicomprensiva e, per alcuni tratti, universalista. Egli fu, tra i tanti suoi correligionari che presero parte al dibattito pubblico, il simbolo di una coscienza storica capace di elaborare l'esperienza del cattolicesimo statunitense e della storia degli Stati Uniti, della quale offrì una lettura integrata e condivisa.

Ciò considerato, è anche vero che non si può non registrare come la tesi di lettura della proposizione fondativa dell'esperimento statunitense offerta da Murray in *WHTT* risenta di almeno due criticità. La prima è una visione eccessivamente celebrativa della storia statunitense, volta a superare il momento di crisi post bellico e le incognite della Guerra fredda proponendo il parallelo con il momento di rottura della Guerra civile.

In a moment of national crisis Lincoln asserted the imperilled part of the theorem and gave impetus to the impeded part of the project in the noble utterance, at once declaratory and imperative: "All men are created equal." Today, when civil war has become the basic fact of world society, there is no element of the theorem that is not menaced by active negation, and no thrust of the project that does not meet powerful opposition. Today therefore thoughtful men among us are saying that America must be more clearly conscious of what it proposes, more articulate in proposing, more purposeful in the realization of the project proposed⁴¹¹.

La seconda è l'assenza di conflitto: l'inesperienza nell'analisi politica, la raccolta dei saggi secondo un filo di continuità rintracciato soltanto all'atto della pubblicazione e la necessità di proporre un progetto politico coerente tanto per i cattolici quanto per i loro connazionali trasposero il conflitto sull'esterno, senza considerare le criticità espresse dalla società civile e la conflittualità intrinseca di un sistema politico. La ricerca di una chiave epistemologica inclusiva e, in modo molto più pratico, la partecipazione alle attività del CSDI ispirarono una lettura della "Città sulla collina" che, per quanto nata in un contesto *liberal*, ad oggi potremmo definire eccezionalista. Ciononostante, benché sia innegabile in questa visione l'influenza del volume pubblicato nel 1953 da Clinton Rossiter, *Seedtime of the Republic*⁴¹², O'Brien lesse la riproposizione di Murray del contributo della tradizione cristiana alla redazione della Costituzione degli Stati Uniti – sul quale si tornerà in seguito – come una mancanza di coscienza storica *toutcourt*⁴¹³. In realtà, però, Murray mosse da

⁴¹¹ Murray, *WHTT*, cit., p. xi.

⁴¹² Rossiter, Clinton, *Seedtime of the Republic. The Origin of the American Tradition of Political Liberty*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1953.

⁴¹³ O'Brien, *John Courtney Murray*, cit., p. 15.

uno studio approfondito della storia della Chiesa romana e del tratto più forte di connessione tra questa e la storia della comunità cattolica statunitense, la libertà di religione. Avvalendosi degli stessi strumenti interpretativi cercò però di andare oltre, elaborando una lettura della storia della fondazione degli Stati Uniti incentrata sui caratteri istituzionali e culturali rimasti immutati nei primi centocinquant'anni di storia.

3.3. *Strumenti di lettura della storia.*

Strumenti interpretativi e caratteri fondativi – che Murray chiamò preposizioni – furono astratti da una lettura della storia ispirata dagli intellettuali a lui contemporanei, che si rifacevano a tradizioni politiche e di pensiero tra loro eterogenee: ancora una volta, l'inclusività e la ricerca di un terreno comune di dialogo dettarono il metodo. Benché citato solo incidentalmente in *WHTT*, Murray accolse gran parte degli strumenti offerti da Arnold Toynbee in *Storia e religione*⁴¹⁴. Il pensiero dello storico fu riproposto in modo esplicito da Murray in due diverse occasioni: nel definire la propria prospettiva storica – critica, non organica⁴¹⁵ - in funzione del momento storico - post-moderno e post-cristiano⁴¹⁶ - e nel contestualizzare il comunismo al di fuori della storia dell'Occidente cristiano⁴¹⁷. Il gesuita pose infatti se stesso al centro di una realtà cristiana sin dalle sue origini, contrapposta ad un esperimento storico ad essa estraneo, che mirava alla distruzione della storia dell'Occidente per inaugurare una nuova storia, «the so-called Third Epoch, that will abolish and supplant what are called the two Western epochs, feudalism and capitalism»⁴¹⁸.

Come già accennato, Murray visse gli anni Cinquanta come un momento di crisi dato dall'allontanamento della società statunitense dalla tradizione cristiana nella quale aveva fondato i propri principi costitutivi e dalla necessità di sicurezza generata dagli albori della Guerra fredda e dalla minaccia atomica. Preso atto della distruzione dell'unità della verità ad opera di quel “pluralismo delle verità” di cui la modernità era stata vettore, Murray seguì Toynbee nella lettura della passaggio della storia ad un'era post cristiana, secolarizzata. Con lo storico condivise la necessità di ricercare quell'ordine che sfuggiva dall'interpretazione storica tardo-moderna - che si affidava al Caso per spiegare la natura dell'universo⁴¹⁹ - e lo fece riabilitando quella concezione storica fondamentale che, secondo Toynbee,

vede il ritmo dell'universo come un moto non ripetitivo, ma governato dall'intelletto e dalla volontà. La condotta dell'intelletto e della volontà è l'unico movimento noto all'uomo che sembri essere inequivocabilmente non ripetitivo: e secondo questa concezione della storia il ritmo fondamentale dell'universo si presume sia identico al ritmo che governa la vicenda esistenziale dell'uomo. È immaginato

⁴¹⁴ Toynbee, Arnold, *Storia e religione*, Milano, Rizzoli Editore, 1984.

⁴¹⁵ Murray, *WHTT*, cit., p. 39.

⁴¹⁶ Ivi, p. 128.

⁴¹⁷ Murray sostiene che non rientri nella categoria di “Christian heresy” per come la definì Toynbee. Cfr. Ivi, p. 207.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

⁴¹⁹ Toynbee, *Storia e religione*, cit., pp. 28-29.

come un dramma che ha un inizio e una fine, punteggiato da crisi e da eventi decisivi, animato da sfide e da risposte alle sfide e che si dipana in una trama come l'intreccio di un'opera teatrale⁴²⁰.

Seguendo il ragionamento dello storico, che intravide nella tutela delle libertà, nel bisogno di sicurezza e nell'esigenza di una maggiore giustizia sociale la frontiera del Ventesimo secolo, Murray fece propria l'idea liberale di uno Stato ecumenico che salvaguardasse gli interessi del genere umano nella sua totalità. Dello Stato ecumenico di Toynbee, inteso nella sua accezione novecentesca di Stato del benessere, Murray colse il carattere preservativo che la libertà religiosa avrebbe potuto assumere e accettò la sfida per «trovare motivazioni più alte e positive alla scelta della tolleranza» senza le quali non sarebbe stato possibile garantire «che l'intolleranza non risorga, se non nell'ambito della religione, in un suo sostituto psicologico, sotto forma di "ideologia" laica, come il nazionalismo, il fascismo, il comunismo»⁴²¹.

All'interno di una società plurale – ecumenica - il consenso e il dialogo erano, per Murray, la soluzione:

Perhaps the time has come when we should endeavor to dissolve the structure of war that underlies the pluralistic society, and erect the more civilized structure of the dialogue. It would be no less sharply pluralistic, but rather more so, since the real pluralisms would be clarified out of their present confusion. And amid the pluralism a unity would be discernible—the unity of an orderly conversation. The pattern would not be that of ignorant armies clashing by night but of informed men locked together in argument in the full light of a new dialectical day. Thus we might present to a "candid world" the spectacle of a civil society⁴²².

Lo stato di guerra provocato dagli «eserciti ignoranti» era per Murray un dato della società plurale e il risultato della contrapposizione con l'ideologia comunista, dogmatica e per questo necessariamente atea⁴²³. La soluzione prospettata era per lui unica e basata sulla fuoriuscita dal *vacuum* del pensiero politico contemporaneo: «the absence of an over-all political-moral doctrine»⁴²⁴.

Il gesuita percepì l'inadeguatezza della dottrina morale novecentesca, volontarista e soggettivista, che vedeva nella costituzione dell'ordine morale il volere divino e nell'interpretazione letterale della Bibbia la chiave della sua comprensione: «The good is good because God commands it; the evil is evil because God forbids it. The notion that

⁴²⁰ Ivi, p. 25.

⁴²¹ Ivi, p. 260.

⁴²² Ivi, p. 39.

⁴²³ Ivi, pp. 211-212.

⁴²⁴ Ivi, p. 246.

certain acts are intrinsically evil or good, and therefore forbidden or commanded by God, was rejected»⁴²⁵. L'individualismo che da questa derivava non ammetteva una nozione di moralità sociale diversa dalla somma delle moralità personali, lasciando così incolti i problemi derivati dall'istituzionalizzazione dell'azione umana, dall'autonomia e dai limiti dell'azione politica. Allo stesso tempo però, Murray comprese che una nuova moralità rischiava di prendere il sopravvento: una moralità situazionale, pragmatista e ambigua, incapace di definire il bene e il male a priori e basata sulle conseguenze dell'atto più che sulla spinta all'azione⁴²⁶.

Gli aspetti critici legati alle due chiavi di lettura erano essenzialmente tre. Il primo, riprendendo le parole di Roger Williams era la separazione tra il "giardino" – la comunità cristiana - e la *wilderness* – la società, il mondo, il *saeculum* – dalla quale derivava la separazione tra la moralità della vita privata, governata dalla volontà divina secondo quanto dettato dalle Scritture, e la vita pubblica di una nazione, non governata dagli stessi principi: «Pacifism, for instance, may be a dictate of the individual conscience, but it cannot be a public policy»⁴²⁷. Il secondo era la dimensione della morale cristiana rispetto agli interessi nazionali: se uno stato avesse dettato la propria politica soltanto secondo il proprio interesse, in che modo si sarebbe salvato dalla condanna di entrambe le prospettive morali, per le quali perseguire il *self-interest* significava perseguire il male?

One could fall back on the position that self-interest is a legitimate motive for the nation, even though it is an illegitimate motive for the individual. Then the question is, in the name of what theory do you make this distinction? Is this to bridge the gulf between private and collective morality, or simply to fall headlong into it?⁴²⁸

La terza criticità era di conseguenza incardinata nella nozione di potere: davanti ai problemi dettati dalla corsa agli armamenti, dalla politica della Guerra fredda e dalle crescenti aspettative economiche e politiche della società, le due proposte illustrate creavano uno stato di ansia dato dall'incapacità di adeguare le categorie dell'impero e della forza all'associazione tra potere e male. Da qui Murray mosse allora per individuare, più che le qualità di una nuova moralità, la natura, i caratteri determinanti e le strutture dell'atto morale. Egli le riscopre nella legge di natura, che seppur incapace di prospettare

⁴²⁵ Ivi, p. 250.

⁴²⁶ Ivi, pp. 251-252.

⁴²⁷ Ivi, p. 253.

⁴²⁸ *Ibidem*.

all'uomo la strada verso la santità, lo avrebbe potuto indirizzare sulla strada dell'umanità, della comprensione del sé e del suo vivere sociale.

It does not promise to transform society into the City of God on earth, but only to prescribe, for the purposes of law and social custom, that minimum of morality which must be observed by the members of a society, if the social environment is to be human and habitable. At that, for a man to be reasonably human, and for a society to be essentially civil—these are no mean achievements⁴²⁹.

La questione morale fu risolta dal gesuita facendo appello alla libertà di scelta che informa l'ordine morale e alla perfezione insita nell'uomo, che è intelligibile per mezzo della grazia ed esperibile attraverso la libertà di scelta. Laddove allora la libertà dell'uomo era minacciata dall'esterno, l'Occidente avrebbe dovuto creare «a new social pattern - a pattern of freedom, that will be truly a pattern, but that will leave to freedom all its necessary energizing dynamism» non nella mera prospettiva di difesa dei diritti dell'uomo, ma per erigere e fortificare «an *ordo juris*, an order of law that will be in consequence an order of rights and hence by definition an order of freedom»⁴³⁰.

James O'Brien colse in questa proposta l'ombra dell'opera di Rossiter, il quale effettivamente concluse la propria analisi sul pensiero politico dei Padri fondatori con un approfondimento delle diverse prospettive che diedero vita all'idea di legge di natura come base del costituzionalismo statunitense. Secondo questo approccio, nel pensiero dei coloni l'origine della legge di natura si strutturò su tre categorie: l'ispirazione divina, la ragione e la storia. Seguendo la stessa impostazione, Murray sostenne che l'argomentazione offerta da filosofi illuminati come John Locke per definire la stessa legge fosse però incapace di spiegare la dimensione sociale dell'azione dell'individuo e il carattere umano dell'essere, di fatto impossibile da concepire seguendo esclusivamente i presupposti del pensiero razionalista.

The three characteristics of the system are obvious—its rationalism, individualism, nominalism. The law of nature, the rights of man, and the origins of society are not derived from what is "real," from the concrete totality of man's nature as it really is. They are deduced from an abstraction, a fictitious state of nature, a disembodied idea of man that is put forward as "rational" and by that sole title real, whereas it was in effect but a reflex of the socio-philosophical individualism of a superficial age⁴³¹.

⁴²⁹ Ivi, p. 268.

⁴³⁰ Ivi, p. 272.

⁴³¹ Ivi, p. 276.

Per questo motivo ricercò una lettura più adeguata nella legge di natura «of the Greek, Roman, and Christian tradition»: il gesuita non era guidato da una passione speculativa o dalla ricerca dell'origine ultima del pensiero statunitense nel tomismo – come invece ritenne O'Brien seguendo Peter Augustine Lawler⁴³² – quanto piuttosto dalla volontà di comprendere pienamente il problema della libertà umana del suo tempo.

It alone affords the dynamic basis from which to attack the problem of freedom as posited in the "age of order" on whose threshold we stand. And it is such a basis because it is metaphysical in its foundations, because it is asserted within a religious framework, and because it is realist (not nominalist), societal (not individualist), and integrally human (not rationalist) in its outlook on man and society⁴³³.

Davanti all'inadeguatezza della teologia protestante e della filosofia pragmatica di definire una base sulla quale riabilitare la figura dell'individuo nella sua sostanza immanente e trascendente, Murray individuò nella legge di natura uno strumento di ordine, che avrebbe veicolato le particolarità del singolo nella struttura giuridica dello stato e vincolato l'esercizio delle funzioni statali ad una base morale condivisa e condivisibile dalla comunità, dalla società. Per questo motivo, sebbene ritenesse che soltanto la comunità cattolica, nella preservazione e rimodulazione della filosofia tomista, fosse la depositaria dello spirito costituzionale originario e per questo capace di difenderlo in epoca contemporanea, egli riprese il pensiero di autori estranei alla tradizione cattolica per definire come la legge di natura si fosse costituita come preposizione fondativa del consenso, che sin dalla Rivoluzione era stato, per Murray, la chiave del successo dell'esperienza storica statunitense.

«[The] constellation of principles bearing upon the origin and nature of society, the function of the state as the legal order of society, and the scope and limitations of government» avevano infatti, per il gesuita, costituito la base del consenso politico che poteva essere riassunto sotto l'espressione *free government*. L'esercizio dell'autorità governativa entro i limiti concessi dalla legge che il costituzionalismo anglo-sassone aveva fatto proprio e che si era concretizzato nella costituzione degli Stati Uniti aveva infatti avuto origine non – a differenza delle costituzioni concesse durante la Restaurazione – in una concessione del monarca, ma in un atto del popolo. Attraverso il consenso il popolo

⁴³² O'Brien, *John Courtney Murray*, cit., pp. 15-17, in particolare n.14, nella quale cita Lawler, Peter Augustine, «Murray's Natural-Law Articulation of the American Proposition», in Hunt, Robert P., Grasso, Kenneth L. (ed. by), *John Courtney Murray and the American Civil Conversation*, Gran Rapids, MI, William B. Eerdmans publishing Company, 1992, pp. 116-134.

⁴³³ Murray, *WHTT*, cit., p. 287.

aveva stabilito il fine ultimo del governo, la sua struttura, l'estensione del potere e i limiti imposti all'esercizio dello stesso. Attraverso il consenso, in definitiva, il popolo aveva dato espressione di sé in una carta di libertà e in uno strumento di ordine politico⁴³⁴.

La condivisione dell'insieme dei principi dati dalla legge di natura aveva dunque offerto una base solida con la quale affrontare una serie di necessità sociali, «regarded as conditions essential to the conduct of a free, representative and responsible government»: la libertà di parola e di stampa. La libertà di espressione si costituì in questo modo come una primaria esigenza politica legata alla necessità della società di esprimere la propria volontà attraverso le istituzioni: divenne un articolo della fede politica statunitense. Stabilire la libertà delle istituzioni aveva inoltre come diretta conseguenza la sostanziale separazione tra stato e società, tra *studium* e *imperium*, tra l'ordine della politica e l'ordine della cultura e delle idee. La società, centro di costruzione del consenso, aveva infatti il compito di stabilire le verità alle quali il governo si sarebbe assoggettato, motivo per il quale lo stesso governo non avrebbe potuto limitarne l'espressione⁴³⁵.

L'elaborazione della verità non avrebbe potuto prescindere però dalla dimensione religiosa, su cui l'etica e la morale coloniale erano state centrate: contestualmente al riconoscimento della libertà di espressione, il pluralismo religioso delle colonie impose una riflessione sullo status dell'individuo ancor prima che questo diventasse cittadino. Il problema, risolto dal Bill of Rights del 1789, era di carattere ontologico e di carattere storico, perchè i diritti e le libertà erano stabiliti secondo la legge di natura, ma solo grazie alla storia assumevano una dimensione concreta e solo nella storia potevano esplicarsi⁴³⁶. Murray iscrisse, dunque, il riconoscimento dei diritti inalienabili dell'individuo come parte del processo di rivelazione a cui l'uomo riesce ad attingere con l'esercizio della ragione.

The American Bill of Rights is not a piece of eighteenth century rationalist theory; it is far more the product of Christian history. Behind it one can see, not the philosophy of the Enlightenment but the older philosophy that had been the matrix of the common law. The "man" whose rights are guaranteed in the face of law and government is, whether he knows it or not, the Christian man, who had learned to know his own personal dignity in the school of Christian faith⁴³⁷.

L'obiettivo sotteso a tutta l'opera del 1960 non era però soltanto la comprensione dei motivi e dei principi che determinarono l'impianto istituzionale statunitense all'origine,

⁴³⁴ Ivi, pp. 47-48.

⁴³⁵ Ivi, pp. 49-50.

⁴³⁶ Ivi, pp. 51-52.

⁴³⁷ Ivi, p. 53.

quanto piuttosto la riformulazione della preposizione statunitense, la riaffermazione del consenso. Quali strumenti erano accessibili alla società statunitense del Ventesimo secolo per ritrovare la propria natura? Quali i nodi da sciogliere per ripristinare quell'esperienza storica di successo che aveva contraddistinto i primi centocinquant'anni della Repubblica? In che modo, in definitiva, era possibile recuperare la tradizione cristiana della nazione per uscire dalla crisi secolarista e affermare l'unità nazionale davanti all'ateismo sovietico?

Murray elabora la sua interpretazione in forte concordanza con le due prospettive formulate da Walter Lippmann in *Public Philosophy* e da Adolf Berle in *Power Without Property*⁴³⁸. Il gesuita condivise con Lippmann una prima, sostanziale, interpretazione di base del liberalismo, della quale si è trattato in precedenza, ma che merita qui di essere ripresa per le conclusioni di tipo politico, e non teologico, a cui Murray giunse tra il 1959 e il 1960. Nella ricerca di ordine che guidò Lippmann nel percorso che dal 1938 al 1955 lo portò alla pubblicazione del volume, egli interpretò la «controrivoluzione» totalitaria contro la democrazia liberale come una inefficienza del liberalismo di matrice anglosassone nel reagire agli esiti prodotti dal liberalismo di origine francese. Individuava in questo due linee di sviluppo che dalle spinte democratiche moderne avevano portato, da una parte, al progresso della democrazia costituzionale liberale, e dall'altra al «morbid course of development into totalitarian conditions»⁴³⁹. Il gesuita aveva difeso la stessa tesi già negli scritti dei primissimi anni Cinquanta, quando volle dimostrare il diverso contesto europeo e statunitense ai quali era stata applicata una stessa teoria sui rapporti tra Stato e Chiesa. L'elemento di novità introdotto da Lippmann fu però l'analisi sul *great vacuum* che – citando Murray – la *public philosophy* aveva lasciato davanti alla pluralità di «incompatible faiths» e di non credenti di cui era composta la società statunitense⁴⁴⁰. La privatizzazione della fede dovuta alle difficoltà del dialogo e della ricerca di un terreno comune di confronto, aveva prodotto, secondo l'autore, l'abbandono di quella filosofia pubblica condivisa che aveva ispirato le istituzioni liberali, la Dichiarazione di

⁴³⁸ I contatti del gesuita con i due autori sono difficili da rintracciare attraverso la corrispondenza. Nella lettera inviata a Lippmann il 28 marzo 1955, Murray ricorda un loro incontro a casa del giurista Heinrich Kroinstein. I toni della lettera esprimono l'ammirazione del gesuita per il lavoro svolto da Lippmann: «Perhaps you understand my feeling about the book if I say that I hope it will touch off the Great Debate that has been long overdue America. You have put the issue with clarity and sober eloquence. I do not see how it can be escaped. The book simply must be read by everyone in public life, in education, and in any field where matters of public opinion are of importance». Cfr. Folder 139, box 2, JCMP. Il rapporto con Berle nacque invece probabilmente in seno al CSDI, alle cui attività parteciparono nello stesso periodo temporale, ma il cui archivio non riporta attività comuni. Cfr. Lippmann, Walter, *Essays in the Public Philosophy*, Boston, MA, Toronto, Little, Brown and Company, 1955; Berle, Adolf A., *Power Without Property*, New York, NY, Harcourt, Brace and Co., 1959.

⁴³⁹ Lippmann, *Essays*, cit. p. 63.

⁴⁴⁰ Ivi, p. 96, con il riferimento all'articolo di Murray «The Problem of Pluralism in America», 1954e.

Indipendenza e i primi dieci emendamenti alla Costituzione: la dottrina della legge di natura.

The public philosophy is known as *natural law*, a name which, alas, causes great semantic confusion. This philosophy is the premise of the institutions of the Western society, and they are, I believe, unworkable in communities that do not adhere to it. Except on the premises of this philosophy is impossible to reach intelligible and workable conceptions of popular election, majority rule, representative assemblies, free speech, loyalty, property, corporations and voluntary associations⁴⁴¹.

Lippman, in sintonia con Murray, rintracciò le origini della legge di natura nei giuristi romani, nei padri cristiani e in Tommaso d'Aquino, ai quali le rivoluzioni inglese e statunitense avevano attinto nella formulazione delle nuove categorie politiche, che avevano dato sostanza al concetto di libertà, e quindi anche alla libertà di religione⁴⁴². L'argomentazione presentata dai due autori rende difficile individuare quale sia la linea di confine tra i due pensieri e quali gli spunti che ciascuno colse nell'altro. Murray infatti scrisse i saggi che compongono *We Hold These Truths* in un lasso di tempo troppo ampio perché si possa cogliere il "momento lippmaniano", e anche laddove si volesse individuare il nucleo forte della sua idea si potrebbe prestare attenzione in egual maniera al saggio «The Natural Law» del 1950 – ripubblicato come capitolo conclusivo del volume – e agli inediti del 1959 e 1960. Certo è, però, che nel momento in cui il gesuita si focalizzò, più che sui prodromi del consenso, al problema del consenso nella sua contemporaneità, con vigore fece propria la prospettiva lippmaniana, che riadattò alle proprie corde di teologo cattolico impegnato nell'analisi di temi politici.

Posto, dunque, che la società statunitense potesse riscoprire un comune sostrato di principi e valori immanenti all'essere umano ed esplicitati dall'individuo nell'esercizio della cittadinanza per mezzo delle leggi che la stessa società aveva stabilito come proprie, rimaneva da sciogliere il nodo dell'autorità. Nella costante tensione tra libertà e potere, una base etica e morale condivisa non avrebbe necessariamente portato ad una società stabile: gli interessi particolari – e ancor più gli interessi economici – avrebbero potuto produrre distorsioni in favore di un accentramento del potere «in the hands of a few men,

⁴⁴¹ Ivi, p. 101.

⁴⁴² È importante qui sottolineare che nelle poche pagine che Lippmann dedica alla libertà di religione, inserite nel più ampio contesto della discussione sul bilanciamento tra la sfera pubblica e la sfera privata dell'individuo, egli non crede sia possibile stabilire un equilibrio *a priori* che stabilisca la misura dell'influenza della religione o del potere civile nelle politiche pubbliche. Pur mantenendo la separazione tra lo stato e le chiese, l'autore ritiene infatti che sia erroneo considerare la relazione tra queste istituzioni in termini negativi, ma che si debba invece ricercare un equilibrio per mezzo della *public philosophy*, per natura intrinsecamente mutevole.

who in effect direct the activities of the economic-political system, determine its forms, create and distribute its profits, and select the path of future growth»⁴⁴³. L'onnipresenza del potere economico e politico nella società statunitense e nelle sue istituzioni – governo, università, famiglia e Chiesa compresi – imponeva dunque una definizione degli spazi della libertà e dei limiti al potere.

How does this power impose its legitimacy, as all power must, if it is not to be indicted as an usurpation? Finally, before what bench or bar may this power be summoned for judgment on its uses, to know if perhaps they be not abuses, and therefore an exercise of tyranny?⁴⁴⁴

Il gesuita costruì il proprio discorso sulla base della raccolta di seminari tenuti da Adolf Berle all'università di Princeton nel 1958. Lo stesso Berle osservava infatti come la concentrazione del potere economico e la libertà del suo esercizio fossero stati, nel caso nordamericano, controbilanciati da un insieme di periodici interventi della politica, stimolati dall'opinione pubblica. Per comprendere il fenomeno, il docente riprese il concetto *public consensus* reso noto agli scienziati politici proprio da Walter Lippman: l'individualità preservava se stessa dal potere non per mezzo del gioco delle forze economiche in un mercato libero, ma in un insieme «of value judgements so widely accepted and deeply held in the United States that public opinion can energize political action when needed to prevent power from violating these values»⁴⁴⁵. Il consenso era dunque un insieme di concetti dottrinali che attraverso l'esperienza storica si misurava e rimodellava per rispondere alle esigenze di una società impegnata a preservare la libertà dell'individuo e il potere necessario ad esercitare il suo potere.

È interessante notare come Berle abbia tradotto in un linguaggio che definiremmo “laico” tutto l'insieme di definizioni offerto in modo combinato da Murray e Lippman: sebbene egli non abbia approfondito le origini di quella che i due definirono “legge di natura” e la sua analisi fosse di natura economica, ne offrì in realtà una definizione ampia e complessa dalla quale il gesuita mosse per cogliere la natura dell'autorità da essa esercitata. Murray colse infatti nell'opera di Berle alcuni punti essenziali e funzionali alla propria argomentazione. In prima istanza, la definizione della sostanza del consenso come «a body of doctrine which has attained a wide, if not general, acceptance» e dell'origine, non spontanea, ma frutto «of a body of thought and experience» che costituisce «a

⁴⁴³ Murray, *WHTT*, cit. p. 103.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 104.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

systematized recording of experience and attitudes» in continua formazione e trasformazione. Nelle parole di Berle, infatti, il consenso assunse una natura evolutiva, nella misura in cui «it constantly absorbs new thinking and draws new lessons from experience» ed era soggetto ad un esame costante di cui gli individui erano artefici, cambiando, integrando o innalzando il livello dei contenuti. In questo senso, infatti, sebbene il consenso fosse spesso utilizzato come sinonimo dell'opinione pubblica, Berle stabilì una differenza sostanziale:

public opinion is a shortland phrase expressing the fact that a large body of the community has reached or may reach specific conclusions in some particular situation. These conclusions are spontaneously, perhaps emotionally, reached, usually from some unstated but very real premises. The 'public consensus' is the body of these general, unstated premises which has come to be accepted. It furnishes the basis for public opinion. Public opinion is the specific application of tenets embodied in the public consensus to some situation which has come into general consciousness⁴⁴⁶.

Se dunque l'opinione pubblica era vista come una parte transitoria, ma costitutiva, nella formazione del consenso, i depositari del consenso e gli agenti nel suo sviluppo non potevano che essere coloro che avrebbero avuto l'opportunità di influire sull'opinione pubblica: studiosi, scrittori, analisti, specialisti e politici rispettabili, che a differenza degli operatori economici godevano di un raggio d'azione più ampio e di una capacità di giudizio libera e disinteressata, capace di dare vita a «the real tribunal to which the American system is finally accountable». Erano dunque le *élite* a generare e ad alimentare la discussione sulla sostanza del consenso. Quando però Murray seguì Berle nella definizione della funzione del consenso in chiave democratica, il ruolo di queste *élite* venne ridimensionato, piegato e forse persino snaturato in modo che questo non confliggesse con il carattere democratico della società statunitense. Ed è su questo stesso punto che il gesuita lasciò il testo di Berle invariato nella sua accezione economica, rivelando, da una parte, la difficoltà ad interpretare e, dall'altra, la volontà di trascendere il mero settore economico per individuare una struttura più ampia.

L'economista sostenne infatti che la funzione pubblica del consenso era la capacità di quest'ultimo di limitare il potere economico stabilendone i confini legittimi e sottoponendolo alla propria autorità, la quale, nella misura in cui era espressione di una società democratica, avrebbe trasferito la propria democraticità sul sistema economico.

⁴⁴⁶ Ivi, pp. 105-106.

Non si trattava dunque di un insieme di principi volti unicamente ad informare la legge, ma piuttosto di uno spazio di autorità all'interno del quale giustificare l'intervento governativo nell'economia – all'interno del quale stabilire, in definitiva, le categorie morali di “giusto” e “sbagliato”⁴⁴⁷. Murray mosse esattamente da questo aspetto morale e normativo dell'azione della società - manifestatosi lungo tutta l'esperienza storica e maturato nella costante ricerca di un comune sentire - che esce dalla storia per mostrarsi nella sua essenza e poter così rispondere alle contingenze senza dover da queste dipendere:

Morality and the consensus have at least this in common, that they are not simply reflections of fact, as if whatever is must be considered right; nor are they mere techniques of success, as if whatever works must be considered true and good⁴⁴⁸.

Il consenso – e dunque la legge di natura per come, insieme a Lippmann, era stata formulata - avrebbe offerto una chiave di moralità condivisa alla diversità delle religioni statunitensi, per sopperire al vuoto morale, al *vacuum*, che la crisi post bellica e, in prospettiva, la realtà post moderna avevano imposto alla società statunitense.

⁴⁴⁷ Ivi, pp. 106-108.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 110.

3.4. *I cattolici e il Primo emendamento.*

L'argomentazione seguita da Murray per dimostrare come la legge naturale fosse la reale sostanza dell'autorità espressa dal consenso nella società statunitense gli offrì un insieme di categorie e il linguaggio utile a definire la partecipazione dei cattolici alla vita politica, la loro condivisione dei principi democratici e costituzionali e infine – come si vedrà in seguito – a contribuire in modo consistente alla creazione di quel movimento di opinione pubblica che portò ad accettare in via definitiva la comunità cattolica come parte della nazione statunitense. Lo snodo fondamentale, di cui i capitoli precedenti hanno voluto descrivere la complessità degli eventi e delle riflessioni, era il Primo emendamento: tanto il dialogo teologico quanto il dialogo politico e sociale erano infatti inibiti dall'indefinitezza della dottrina della Chiesa sul rapporto tra l'istituzione ecclesiastica e quella statale, che si rifletteva invetabilmente nelle dinamiche sociali all'origine dell'anticattolicesimo e della *ghetto mentality* cattolica.

Come parte del Bill of Rights del 1789, l'emendamento contribuiva al bilanciamento tra autorità governativa, potere sociale e libertà individuali il cui equilibrio era stabilito per mezzo del consenso, espresso dai cittadini per mezzo della legge. Se questa fosse stata l'unica condizione per stabilire la compatibilità tra cattolicesimo e democrazia, il ragionamento proposto dal gesuita sull'inestricabile relazione tra consenso e legge di natura sarebbe stato sufficiente ad allontanare ogni dubbio e ridimensionare così il conflitto sociale con, da una parte, l'annullamento delle tesi dell'anticattolicesimo e, dall'altra, l'uscita dei cattolici dal *ghetto*.

The point here is that Catholic participation in the American consensus has been full and free, unreserved and unembarrassed, because the contents of this consensus—the ethical and political principles drawn from the tradition of natural law—approve themselves to the Catholic intelligence and conscience. Where this kind of language is talked, the Catholic joins the conversation with complete ease. It is his language. The ideas expressed are native to his own universe of discourse. Even the accent, being American, suits his tongue⁴⁴⁹.

Murray scorre però tra la religione cattolica e la democrazia un rapporto biunivoco e portò la riflessione su un piano ulteriore: anche se la democrazia – ed in particolare quella statunitense – avesse accettato il cattolicesimo nella misura in cui questo prendeva parte alla costruzione del consenso con la propria tradizione giuridico-naturalista, il cattolicesimo poteva accettare il regime democratico come veicolo e espressione dei propri valori e della

⁴⁴⁹ Ivi, p. 55.

propria tradizione? Era dunque possibile immaginare un cattolicesimo che facesse della democrazia il sistema politico adatto a rappresentare la sostanza della propria dottrina? Si trattava, in definitiva, di capire se fosse possibile trasporre sul piano dottrinale la corrispondenza tra i principi che ispirarono la repubblica statunitense con i principi strutturali alla tradizione politica cristiana occidentale non sulla base dell'espediente, ma secondo «conscience and conviction»⁴⁵⁰.

Il Primo emendamento è composto da due affermazioni, che riguardano la libertà di religione e di opinione: «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances». La *establishment clause* e la *free exercise clause* stabiliscono l'impossibilità per la legge di istituire una religione di stato e la libertà di esercizio del culto. Nel passaggio dalla legge alla giurisprudenza, l'interpretazione delle due proposizioni è però discordante: da un lato, i due articoli possono essere letti come "articoli di fede", con un proposito religioso, nella misura in cui esprimono «specifically sectarian tenets with regard to the nature of religion, religious truth, the church, faith, conscience, divine revelation, human freedom» e quindi, in definitiva, enunciano un dogma, una norma di ortodossia, alla quale conformarsi per non incorrere nella "scomunica". Secondo un'altra prospettiva, invece, sarebbero "articoli di pace", espressione di una legge e non di un dogma, per cui non rispondono agli interrogativi sulla natura della verità e della libertà né alla necessità di disegnare un ordine spirituale nell'ambito dell'organizzazione "secolare" della vita dell'uomo. L'adesione ad essi sarebbe allora determinata dallo stesso vincolo razionale che motiva l'adesione ad una legge di cui si condividono i principi.

Tale discrepanza di vedute perdura sino ad oggi tanto nelle sentenze della Corte Suprema quanto in una visione più comune dell'emendamento. Nel contesto degli anni Cinquanta, nel quale, come descritto in precedenza, il patriottismo, il nazionalismo e la cultura dominante protestante erano parte di una lettura del mondo bipolare che incardinava la tradizione cristiana nell'occidente e l'ateismo nel blocco orientale da combattere (e sconfiggere), Murray cercava uno spazio di interpretazione che non riducesse la tradizione cristiana al protestantesimo. Capì dunque che se l'argomentazione su consenso e legge di natura fosse stata valida, la prova sarebbe scaturita dall'apertura della cultura alle altre religioni – ed in particolare al cattolicesimo – in una prospettiva

⁴⁵⁰ Ivi, p. 56.

inclusivista. Era dunque necessario scardinare l'idea che «Protestantism and Americanism, [as] it is held, are indissolubly wedded as respectively the religious and the secular aspects of the one manner of belief, the one way of life»⁴⁵¹. Sebbene la genesi, da un punto di vista storico, era rintracciabile nella difficoltà delle confessioni di regolare l'ambito spirituale e temporale della vita delle colonie, riducendo la conflittualità, Murray volle cogliere il contenuto, il messaggio, il significato ultimo dell'emendamento: «is the no-establishment clause a piece of ecclesiology, and is the free-exercise clause a piece of religious philosophy?»⁴⁵².

Secondo la lettura offerta dal gesuita, sia la tradizione protestante che il pensiero secolare – che in italiano meglio definiremmo come laico – rispondevano affermativamente ad entrambe le domande: per i protestanti, la separazione tra Chiesa e Stato era radicata nella loro stessa religione, mentre per i secolaristi il Primo emendamento costituiva una forma di teoria politica in cui il diritto di istituzione delle chiese come organizzazioni private era rispettato nella misura in cui esse non avessero preteso per sé alcuna autonomia di sovranità. Se questo fosse stato vero, la società statunitense avrebbe dovuto fronteggiare due ordini di problemi, il primo dei quali sarebbe stato l'introduzione di un *religious test* nella Costituzione, al quale tutti i cittadini si sarebbero dovuti conformare. Il secondo, invece, sarebbe scaturito dalla mole del dissenso, che avrebbe potuto contare – escludendo le altre fedi – in più di trentacinque milioni di cattolici, in disaccordo con l'ecclesiologia e la teologia protestante e con le idee di natura, libertà e società civile proprie dell'approccio antropocentrico secolarista.

La tesi proposta da Murray fu di considerare la proposizioni del Primo emendamento come articoli di pace: «If history makes one thing clear it is that these clauses were the twin children of social necessity, the necessity of creating a social environment, protected by law, in which men of differing religious faiths might live together in peace»⁴⁵³. Il gesuita mosse dunque, ancora una volta, dalla storia: l'inevitabile necessità di pace nella sfera pubblica aveva determinato la formulazione del principio di libertà di religione e la separazione tra Stato e Chiesa. I fattori che generarono tale necessità furono di ordine religioso, politico ed economico: a) nelle colonie era impellente garantire l'esercizio dei diritti politici ai fedeli delle diverse denominazioni; b) l'unità del corpo politico – che nel caso coloniale si sovrapponeva in molti casi a quello religioso –

⁴⁵¹ Murray, *WHTT*, cit., p. 63.

⁴⁵² Ivi, p. 64.

⁴⁵³ Ivi, p. 69.

richiedeva che si stabilissero delle regole di convivenza; c) la persecuzione e la discriminazione avevano un effetto negativo sull'economia. Su questi fattori fu, secondo Murray, possibile conciliare le due posizioni di pensiero che passarono simbolicamente alla storia come generate da Roger Williams e da Thomas Jefferson: sia che l'obiettivo fosse proteggere la chiesa dalla corruzione dello stato o che, viceversa, fosse lo stato a dover essere protetto dalla corruzione della religione, il Primo emendamento aveva assegnato uno spazio all'ordine politico e all'ordine religioso. La costituzione aveva quindi riconosciuto allo Stato e alla società due diverse nature, stabilendo l'estraneità del governo davanti a tutte le questioni attinenti la vita dell'individuo che non riguardavano l'esercizio della cittadinanza.

Quale beneficio avrebbero tratto i cattolici da questo impianto istituzionale e quali aspetti dell'esperienza storica statunitense si dimostravano in linea con le pronunce papali sul tema? Il primo e più importante vantaggio sarebbe stato l'annullamento della conflittualità tra Chiesa e democrazia che il giacobinismo - o per meglio dire il liberalismo europeo - aveva generato: l'istituzione ecclesiastica si sarebbe così sottratta al controllo politico dello Stato onnipotente e onnipresente, ristabilendo la propria sintonia con la teoria del *limited government*, che era stata ampiamente condivisa dalla tradizione politica cristiana. La distinzione tra Stato e società avrebbe allora permesso alla Chiesa di godere liberamente della propria libertà di azione rispetto ai propri fedeli e rispetto alla propria missione nel mondo, in linea con quanto sostenuto da Pio XII nel 1953, che distinse chiaramente l'ordine dell'etica e della teologia dall'ordine della legge: «The duty of repressing religious and moral error cannot therefore be an ultimate norm of action. It must be subordinated to higher and more general norms which in some circumstances permit, and even perhaps make it appear the better course of action, that error should not be impeded in order to promote a greater good»⁴⁵⁴. Dal punto di vista teologico, inoltre, in linea con il percorso prospettato da Pio XII per la pluralità religiosa della comunità internazionale, con questo assetto istituzionale e costituzionale lo Stato rinunciava ad una visione universalista, la quale avrebbe inevitabilmente prodotto un conflitto sulle verità, sui principi ultimi sui quali basare l'esperienza del trascendente:

It does not develop a doctrinal thesis, but it does prove a practical point. The point is that the goodness of the First Amendment as constitutional law is manifested not only by political but also by religious experience. By and large (for no historical record is without blots) it has been good for religion, for Catholicism, to have

⁴⁵⁴ Ivi., p. 73. Cfr. Pius PP. XII, «Nazione e comunità internazionale», cit.

had simply the right of freedom. This right is at the same time the highest of privileges, and it too has its price. But the price has not been envy and enmity, the coinage in which the Church paid for privilege. It has only been the price of sacrifice, labor, added responsibilities; and these things are redemptive⁴⁵⁵.

⁴⁵⁵ Ivi, pp. 84-85.

3.5. *Americani al concilio.*

I riferimenti a intellettuali contemporanei di origini molto diverse tra loro è sintomo di come Murray fosse inserito nell'intelligenza del tempo, ma anche del suo tentativo di ricercare punti di convergenza tra le origini del pensiero cattolico e di quello statunitense. Per comprendere però la misura dell'impatto del pensiero del gesuita è necessario fare un passo indietro e tornare allo svolgersi degli eventi negli anni precedenti il Concilio. La chiamata di Giovanni XXIII a una nuova assemblea conciliare diede inizio alla fase antepreparatoria, inaugurata il 16 maggio del 1959 e che un anno dopo lasciò il passo alla vera e propria preparazione del Concilio, con la creazione delle commissioni incaricate a discutere, documentare e proporre le questioni che l'assemblea conciliare avrebbe poi esaminato. Tra queste, al *Secretariatus ad christianorum unitatem fovendam* fu affidato il compito di accompagnare i cristiani separati nello svolgimento del concilio. Le attività preparatorie del Segretariato sono state ampiamente documentate da Mauro Velati⁴⁵⁶, ma per comprendere la rilevanza che assunsero la libertà di religione e l'apporto di Murray al Concilio può essere utile ritornare su alcuni passaggi storici ed integrarli con alcune scoperte d'archivio.

Nei tre anni che seguirono l'annuncio del Concilio, tra il 1959 e il 1962, la dottrina della libertà di religione nella Chiesa emerse attraverso diversi canali, alcuni ad impatto diretto, come i *Consilia et Vota* - elenco di proposte per l'agenda conciliare sottoposto alla commissione antepreparatoria -⁴⁵⁷, e altri di natura più indiretta, come i discorsi pubblici, le riunioni e le conversazioni private. In Europa il movimento ecumenico era in piena attività: l'esperienza maturata in decenni di attività ecumeniche e di dialogo interreligioso avevano creato il terreno fertile sul quale confrontare posizioni diverse e avevano consentito la formazione di veri e propri esperti - di personalità che avevano dedicato la propria opera intellettuale alla ricerca dell'unità con i fratelli riformati e di nuove forme di dialogo con ebrei e atei. Christoph Jean Dumont, direttore della Conferenza cattolica per le questioni ecumeniche, consapevole del proprio ruolo e della portata dell'evento che andava

⁴⁵⁶ Velati, Mauro, «La proposta ecumenica del segretariato per l'unità dei cristiani», in Alberigo, Giuseppe, Melloni, Alberto, *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962)*, Genova, Marietti, 1993, pp. 273-343; Id., *Dialogo e rinnovamento. Verbal e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio vaticano II (1960-1962)*, Bologna, il Mulino, 2011.

⁴⁵⁷ Il Cardinal Tardini, Segretario di Stato e presidente della commissione, chiese ai vescovi di tutte le diocesi di compilare un elenco di proposte e indicò tre grandi aree di interesse: dottrina, disciplina e impegno nel mondo. Fra il luglio del 1959 e il maggio successivo furono inviate a Roma circa duemila risposte, catalogate in un *cospectus generalis*, che avrebbero dovuto costituire, insieme ai *Paecepta et Monita* delle congregazioni romane, la base per la stesura degli *Schemata* preparatori del concilio. Cfr. Melloni, Alberto, «Per un approccio storico-critico ai *Consilia et Vota* della fase antepreparatoria del Vaticano II», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XXVI, settembre-dicembre 1990, pp. 556-576.

profilandosi, nel giugno del 1959 si rivolse a tutti i vescovi del concilio con una nota volta a fornire un orientamento sulla questione. In quell'occasione segnalò tutti quegli elementi positivi che avevano reso possibile procedere lungo la strada del dialogo, ma si dimostrò piuttosto scettico sulla finalità unionistica del concilio e sottolineò tra i diversi e persistenti elementi di crisi quello della libertà religiosa – soprattutto nei paesi a maggioranza cattolica. Alla luce dei problemi teologici aperti e delle difficoltà concrete del dialogo, la proposta della Conferenza fu la ricerca di una forma di comunione - più che di unione - che andasse oltre gli aspetti meramente giuridici e si concentrasse su quelli religiosi e spirituali.

Le attività esplorative di Augustin Bea e Johannes Willebrands - presidente e segretario del Segretariato - riflettevano lo spirito della nota di Dumont. Sin dal 1952 i due avevano stabilito una corrispondenza con Willem Adolf Visser't Hooft, segretario generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese. Il pastore olandese, amico personale di Willebrands, fu l'interlocutore di una serie di incontri, anche segreti, convocati a titolo personale da esponenti della Chiesa cattolica, in particolare nel triennio 1957-1960. Durante tutti gli incontri, Visser't Hooft rese esplicita la necessità di basare il dialogo tra il CEC e la Chiesa cattolica sulla libertà di religione, perché l'approccio contraddittorio di Roma - che richiedeva piena libertà di religione per i cattolici soggetti a regimi comunisti, ma rifiutava di riconoscere i diritti delle minoranze religiose nei "paesi cattolici" - era considerato opportunistico e avrebbe impedito la sincerità del dialogo⁴⁵⁸. Il messaggio del segretario del CEC era dunque molto chiaro: nessuna dichiarazione sull'ecumenismo sarebbe stata legittima senza una corrispondente dichiarazione sulla libertà di religione.

Sul versante opposto dell'Atlantico invece, il dibattito era reso particolarmente fervido dalla candidatura di John F. Kennedy: dopo trent'anni dalle vicende che avevano travolto Al Smith, un cattolico irlandese tentava l'ascesa alla Casa Bianca. Gli eventi delle elezioni presidenziali del 1956 - alle quali, come già citato, Kennedy si presentò come vice presidente di Adlai Stevenson – erano stati il preludio di una intensa tornata elettorale. Il circolo di intellettuali e politici che ruotava intorno alla famiglia Kennedy aveva già dovuto lottare per convincere il Partito che il voto cattolico sarebbe stato uno degli elementi trainanti per la vittoria di Stevenson, per cui arrivò alla vigilia della candidatura

⁴⁵⁸ Cfr. Velati, «La proposta ecumenica», cit., p. 282; Chenaux, Philippe, «Le Conseil oecuménique des Églises et la convocation du Concile», in Lamberigts, Mathijs, Soetens, Claude (éd.), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le Catholicisme Oriental*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1992, pp. 200-213.

alla *leadership* democratica del 1959 con una strategia ben definita su come indirizzare il dibattito sulla fede cattolica del candidato⁴⁵⁹.

Ciò che valse per il partito si dimostrò però non valido per l'intero elettorato: il tema della religione era cresciuto e mutato secondo forze che non erano esclusivamente politiche e che prescindevano dal controllo del partito. La strategia iniziale si rivelò infatti troppo politica e troppo concentrata sulla ricerca di consenso tra le *élite* protestanti, per cui non colse la portata della presa dell'anticattolicesimo nelle diverse realtà protestanti e l'importanza del dibattito tra protestanti e cattolici sul ruolo pubblico della religione cattolica negli Stati Uniti. Seguendo Shaun Casey, si potrebbe sostenere che l'essenza del dibattito – qui delineato nel secondo capitolo – fu fondamentalmente basata sulla contrapposizione tra il pensiero politico europeo e quello statunitense, in cui il primo si prefigurava come estraneo alla tradizione di democrazia e libertà alla quale il secondo si ispirava. Per questo motivo, agli occhi dei non cattolici un presidente cattolico non sarebbe riuscito a proteggere i valori della tradizione contro il potere coercitivo di un'istituzione ecclesiastica gerarchica basata proprio in Europa⁴⁶⁰.

Il Partito aveva però colto attraverso la stampa cattolica la costruzione di un movimento cattolico *liberal* che ambiva alla costruzione di un pensiero cattolico statunitense capace di offrire risposte alle realtà del tempo:

I cannot think of a single major Catholic thinker of the twentieth century who does not support the “liberal” view of religious freedom, and the “official” pronouncements of the recent Popes have been clearly, however cautiously, moving in this direction. And one now hears that a re-examination of religious tolerance will be one of the major questions before the forthcoming ecumenical council. Rome moves slowly but it does move⁴⁶¹.

A Roma qualcosa stava cambiando, ma la censura di Murray aveva inibito i progressi del dibattito interno al clero statunitense, per cui la discussione si spostò invece sui canali mediatici e politici, richiamando l'attenzione di una porzione di popolazione più ampia e coinvolgendo anche quella parte della compagine cattolica che sulla base della propria esperienza non viveva con conflitto il proprio credo religioso e politico.

I *vota* presentati dai vescovi statunitensi dimostrarono quanto la questione fosse vivida nelle loro menti, il dibattito acceso tra l'opinione pubblica e la soluzione quanto mai

⁴⁵⁹ Cfr. Casey, Shaun A., *The Making of a Catholic President. Kennedy vs. Nixon 1960*, New York, NY, Oxford University Press, 2009, cap. I «The Ghost of Al Smith», pp. 3-29.

⁴⁶⁰ Ivi, p. 48.

⁴⁶¹ Ivi, p. 47.

necessaria. Pur con le dovute differenze geografiche, considerato lo stato di integrazione delle città e lo status socio-economico raggiunto dalla gran parte della comunità cattolica – ormai inserita a pieno titolo nella *middle class* - è verosimile pensare che la libertà di religione non fosse un problema di pastorale parrocchiale. La questione aveva assunto un carattere di rilevanza nazionale, spostandosi dagli aspetti pratici della convivenza a questioni di principio – sull’adesione ai caratteri fondativi del sistema democratico a cui Murray dedicò infatti *We Hold These Truths*.

Lo studio pubblicato da Komonchak nel 1994 sui *vota* inviati dai vescovi statunitensi sostiene che circa un quarto di questi abbia incluso nella proposta la disciplina dei rapporti tra Stato e Chiesa⁴⁶². La maggior parte si limitò a menzionare il tema, senza indicare quali fossero le necessità o le proprie impressioni, ma alcuni produssero interventi molto più articolati, come il vescovo Cushing, che chiese «a new concept, since the old concepts which have been in force so far are rooted in political realities which no longer exist» o il vescovo Noa, che richiese la modifica di alcune proposizioni del *Sillabo*. In linea generale, quasi tutti ripresero le tesi proposte da Murray, a volte anche in modo esplicito, come nel caso del già citato Karl Alter⁴⁶³ o di Schulte che auspicava

a careful distinction between the philosophy of the French Revolution which led to the attempt on the part of the State to rule the church and finally to totalitarianism and civil absolutism and the practical political solution of the American Revolution which denies the State a right to intervene in ecclesiastical affairs and freed the Church so that it is able as a perfect society to exercise its own rights and fulfill all its canonical laws without civil hindrance⁴⁶⁴.

Alcuni, come Thomas A. Boland richiamarono le posizioni più critiche contro il gesuita, altri scelsero invece esplicitamente di non esprimersi sull’argomento: Francis Spellman e William McDonald (che al tempo era rettore della *Catholic University*) furono tra questi. Il card. Spellman ricevette un commento non firmato e non datato, dal titolo «Re: Suggested Material for the Ecumenical Council – Quoad Doctrinam», il cui secondo punto affronta in modo molto esplicito il tema del rapporto tra Chiesa e Stato e i problemi che l’indefinitezza della dottrina avevano causato negli Stati Uniti:

⁴⁶² Komonchak, Joseph A., «U.S. Bishops’ Suggestions for Vatican II», *Cristianesimo nella Storia*, XV, giugno 1994, pp. 313-371.

⁴⁶³ «Thus the constitutional arrangement by which a secular state in a mixed society denies itself any right to intervene in religious matters is not at all to be considered religious indifference; more correctly viewed, it is a way of ensuring that freedom of conscience is sufficiently accorded to all citizens». Cfr. Ivi, p. 345.

⁴⁶⁴ Ivi, p. 346.

For the past years, the Church-State relationship has been a great problem here within the United States. It is evidenced in the fear that many non-Catholics have, in that Catholics await the day in which they would make our form of government completely subservient to the interest of the Church⁴⁶⁵.

L'estensore era inoltre ben informato sulle vicende generate dal dibattito tra Ottaviani e Murray e dello scandalo del caso Feeney⁴⁶⁶, da cui mosse per proporre una chiara definizione del ruolo dello Stato nella promozione della Vera Fede:

The phrase, "extra ecclesiam nulla salus", provides a stumbling block to many outside the Faith. It may be helpful for the Council to consider a clear exposition of the obligation of the State in a pluralistic society towards the Church in relationship to its formal encouragement of the True Faith; its prohibition of errors; its attitude towards sects, whether heretical or schismatic⁴⁶⁷.

Le note ai due paragrafi sono scritte da due mani diverse: una approfondì alcuni dei paragrafi, mentre l'altra rivide l'intero testo e segnò a margine «Should this be brought up in this form; isn't it inviting trouble and a definition of contingent aspects?». Una croce li sovrasta entrambi, e in effetti Spellman omise l'argomento, proponendo temi di tutt'altra natura.

Il saggio *Laying Down Canon Law at Catholic University* apre però una pista che porta a conclusioni diverse. John Lynch analizzò l'opera di censura che McDonald fece sulla proposta presentata dai docenti del dipartimento di diritto canonico⁴⁶⁸ in occasione della redazione del *votum* della Catholic University of America. In una lettera del marzo 1960 il direttore Clement Bastnagel inviò al rettore il risultato delle consultazioni interne, suggerendo, tra gli altri argomenti, che

⁴⁶⁵ «RE: SUGGESTED MATERIAL FOR THE ECUMENICAL COUNCIL», p. 2, folder 2, To Card. Spellman, Vatican II, AANY.

⁴⁶⁶ «We need only to recall to mind that within recent years, great controversy has emanated in public on the Feeney incident in Boston. Over the past years, their Eminences Peter Cardinal Segura and Ottavio [sic] Cardinal Ottaviani, had been quoted in the press in such manner that there was general misunderstanding on the teaching of the Church in the matter of her relationship with the state. Happily the words of His Holiness, Pope Pius XII gave clearer exposition of the Church's attitude and reassured many. Theologically, however, the question still remains unresolved and a subject of controversy. This is evidenced in the recent series of articles found in the American Ecclesiastical Review in which the various theological positions have been put forth by the Reverend Francis Connell, C.S.S.R. and the Reverend J. Courtney Murray, S.J.». Cfr. *Ibidem*.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ Lynch, John E., «Laying Down the (Canon) Law at Catholic University», *The Jurist*, L, 1990, pp. 2-57.

It is most desirable that the Ecumenical Council affirm and declare in detail the Catholic doctrine on (a) the relation of the Church with various cultures; (b) the problems of religious toleration; and (c) the relationship between the Church and the State, in the light of the principles laid down by recent Supreme Pontiffs⁴⁶⁹.

Nonostante la richiesta di Bastnagel di inviare a Roma il testo anche in caso di dissenso con le considerazioni presentate dagli altri docenti, nessuna di queste considerazioni fu inclusa nel testo firmato dal rettore. Il testo del *votum* riporta infatti in prima istanza la questione del Corpo Mistico di Cristo e la condanna di modernismo e liberalismo, per poi procedere con alcuni *desiderata* sull'apostolato laico, l'educazione delle donne religiose e l'obbligo di preghiera e di digiuno e astinenza.

È difficile capire quali siano state le motivazioni che spinsero McDonald a omettere i suggerimenti sulla questione Stato-Chiesa, ma nella comparazione del suo *votum* con il testo ritrovato nell'archivio Spellman si riscoprono fortissime somiglianze che lasciano intuire che il testo detenuto dal cardinale fosse stato redatto dal rettore, il quale nella redazione finale sostituì ai due paragrafi sulla libertà di religione la condanna del modernismo. A completare quanto sostenuto da Komonchak nel 1994, si potrebbe quindi sostenere che il testo non fu una prima trascrizione dei suggerimenti di Spellman, ma un primo tentativo di McDonald di produrre un testo in accordo con il vescovo allora più influente degli Stati Uniti. Entrambi, dunque, rinunciarono ad inserire l'argomento nei *vota* per motivi di ordine strategico: la censura di Murray era stato un segnale molto evidente della difficoltà di portare il dibattito sul tema, tanto a livello ecclesiale quanto sul piano teologico.

Seguendo quanto sostenuto da Alberto Melloni, non è possibile ricavare dai *vota* un ritratto della Chiesa univoco, ma dalle dinamiche che ruotarono intorno alle due proposte qui considerate è comunque possibile cogliere due elementi sostanziali che condizionarono la discussione sulla libertà di religione in Concilio. Da una parte, la scarsa attenzione prestata dai vescovi nordamericani alle attività antepreparatorie – riscontrabile dall'analisi di Komonchak - fu indice di una più generale impreparazione del clero statunitense ad affrontare un grande evento come il Concilio, che per le intenzioni dimostrate da Giovanni XXIII nel suo annuncio e in tutte le iniziative successive andava assumendo un carattere epocale. L'impreparazione, come sottolinea Komonchak, era data da un generale approccio del clero nordamericano di tipo pastorale, invece che dottrinale: solo una delle proposte fu infatti dedicata ai cambiamenti necessari per la disciplina e la formulazione della dottrina,

⁴⁶⁹ Ivi, p. 34.

mentre tutti gli altri erano incentrati su tendenze contemporanee, attività e istituzioni⁴⁷⁰. Non bisogna sottovalutare inoltre le aspettative più generali rispetto alla chiamata al Concilio: l'antecedente storico più recente fu il Concilio Vaticano I, la cui impostazione e i cui risultati non lasciavano spazio per un'immaginazione che cogliesse nel contesto sociale e culturale della Chiesa nuovi spunti di evoluzione dottrinale.

Dall'altra però è importante sottolineare come il rettore McDonald omise il tema della libertà di religione per sostituirlo con la condanna del modernismo e del liberalismo. L'operazione potrebbe essere letta come frutto delle opposizioni in seno all'ateneo, dove Francis Connell era docente di teologia morale e direttore della scuola di teologia, mentre Joseph Fenton era direttore della rivista *Ecclesiastical Review* pubblicata dall'università. La scelta di insistere su quei movimenti già condannati per mezzo di enciclica e ritenuti dominanti sul protestantesimo statunitense lascia però intendere la volontà di allontanare dalla Chiesa statunitense l'idea che il dialogo con le altre confessioni o le dottrine che venivano discusse all'interno del clero e da esponenti del clero in pubblico – come Murray – potessero essere fonte di corruzione della fede, di eterodossia.

È difficile ricostruire l'insieme delle motivazioni che determinarono la cautela del rettore e del cardinale nella redazione dei *vota*, ma l'analisi del testo può comunque suggerire alcune considerazioni d'insieme. Spellman scelse di non presentare i grandi temi che segnavano il dibattito cattolico sull'appartenenza alla cultura e la partecipazione alla società statunitense: i sette temi specifici *de Statibus Foederatis* sono tutti incentrati su questioni di disciplina e dottrina interne alla comunità cattolica. McDonald volle invece entrare nel merito *De Periculo Modernismi seu Liberalismi* in seno al cattolicesimo statunitense. Infatti, dopo aver richiamato le differenze sostanziali che determinavano l'impossibilità di dialogo con i protestanti⁴⁷¹, il rettore chiese – in continuità con i decreti precedenti – che la Chiesa riaffermasse la dottrina sui rapporti con chi «extra Ecclesiam manent», cosicché i fedeli cattolici potessero loro prestare l'ausilio spirituale «vel maximum»⁴⁷². Si richiedeva così al Concilio un “aggiornamento” della dottrina cattolica

⁴⁷⁰ Komonchak, «U.S. Bishops' Suggestions», cit., pp. 368-369.

⁴⁷¹ «Quae cum ita sint, Protestantismus, qui Ecclesias Catholicae his diebus adversatur, a Protestantismo saeculi decimi sexti multis partibus longe abest. Quanquam doctrinae Reformationis Protestantis in diversis formis comminutis vel mutatis apud sectas quae Fundamentalistae nuncupantur adhuc vigent, in multis vero locis – praesertim in Civitatibus Foederatis Americae Septentrionalis – Liberalismus seu Modernismus tamquam spiritus dominans in Protestantismo hodierno iure ac merito haberi potest». Cfr. *Acta et Documenta Concilio Vaticano II Apparando. Series I (Antepreparatoria)*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1960-1961, IV/II, p. 621.

⁴⁷² «Attamen, sicut Ecclesia doctrinas Protestantismi saeculi decimi sexti quondam in Concilio Tridentino sollemniter condemnavit, maxime decret Concilium Generale futurum modo sollemni reiterare reiectionem huius formae modernae Protestantismi liberalis quae doctrinis Catholicis magis quidem adversatur quam

nei confronti della religione protestante, considerato come quest'ultima negli ultimi decenni avesse preso forma secondo le dottrine moderniste e liberali che già erano state condannate da Pio X nella *Pascendi* del 1907. È verosimile pensare che il rettore volesse allontanare dunque dal clero statunitense l'ombra di un affrancamento dall'ortodossia - a prescindere dalla propria posizione rispetto al pensiero di Murray. Ciononostante, rimane comunque da rilevare il dato che in quegli anni divenne pressante la necessità che la Chiesa si esprimesse su nuove realtà e sui principi dottrinali che le avrebbero dovute regolare: il dialogo interreligioso e la libertà di religione erano in cima all'agenda.

forma quae tempore Reformationis vigeat. Quod decretum, summam decretorum per decennia proxime praeterita editorum faciens atque ea modo sollemniori reaffirmas, tramite Conciliorum praeviorum sequetur et fidelibus Ecclesiae Catholicae necnon iis qui adhuc extra Ecclesiam manent auxilium spirituale vel maximum praestabit». Cfr. Ivi, pp. 621-622.

APPENDICE I

Published and Unpublished Works By John Courtney Murray, S.J.

Compiled at Woodstock Theological Center, Georgetown University - Last edited May 4, 2012.

Le voci sono catalogate in ordine cronologico e, all'interno delle stesse annate, in ordine alfabetico.

Murray, John Courtney, S.J. 1929. "Governmental Supervision of Schools in the Philippines." *Woodstock Letters* 58: 48–53.

———. 1931. "The Concept of the Church in St. Paul: The Union of Christ with His Church." 1/9/31, *Murray Archives* 7–569, 8.

———. 1932. "Crisis in the History of Trent." *Thought* 7 (December): 463–73. Republished in *Bridging the Sacred and the Secular: Selected Writings of John Courtney Murray*, edited by J. Leon Hooper, S.J. (Washington, DC: Georgetown University Press, 1994), 285–94.

———. 1937. *Matthias Scheeben on Faith: The Doctoral Dissertation of John Courtney Murray*. Toronto Series in Theology, edited by D. Thomas Hughson S.J. Vol. 29. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.

———. 1938. "Taken from Among Men." *Jesuit Seminary News* 12 (June): 3–5.

———. 1940a. "The Construction of a Christian Culture: I. Portrait of a Christian; II. Personality and the Community; III. The Humanism of God." Abridged, and republished in *Bridging the Sacred and the Secular*, 101–23. Three talks given in February 1940 at St. Joseph's College. *Murray Archives*, file 6–422.

———. 1940b. "Necessary Adjustments to Overcoming Practical Difficulties." In *Man and Modern Secularism: Essays on the Conflict of the Two Cultures*, edited by National Catholic Alumni Federation. New York, NY: National Catholic Alumni Federation, 152–57.

———. 1941a. "The Christian Fulfillment." *Murray Archives*, file 5–577.

———. 1941b. "Toward a Christian Humanism: Aspects of the Theology of Education." In *A Philosophical Symposium on American Catholic Education*, edited by H. Guthrie and G. Walsh. New York, NY: Fordham University Press, 106–15. Presented at the 17th Annual Convention of the Jesuit Philosophical Association of the Eastern States, September 4–6, 1940. Republished in *Bridging the Sacred and the Secular*, 124–32.

———. 1941c. "Unity of the Church." *Murray Archives* 8–611.

———. 1941d. *The Prophetic Mission of Christ. Theology: A Course for College Students*. Vol. I. Georgetown University and Loyola College: Privately Printed. Introduction claims that the text is developed beyond Murray's notes.

———. 1942a. "Book Reviews: New Periodicals." *Theological Studies* 3 (May): 290–93.

———. 1942b. "Current Theology: Christian Co-operation." *Theological Studies* 3 (September): 413–31.

———. 1942c. Review of *The Layman's Call*, by William R. O'Connor. *Theological Studies* 3 (December): 608–10.

- . 1943a. "Current Theology: Co-operation: Some Further Views." *Theological Studies* 4 (March): 100–111.
- . 1943b. "Current Theology: Intercredal Co-operation: Its Theory and Its Organization." *Theological Studies* 4 (June): 257–86. Also published as *Intercredal Co-operation: Principles* (Washington: Catholic Association for International Peace, 1943).
- . 1943c. "Descriptive Notes." *Theological Studies* 4 (September): 466.
- . 1943d. Review of *Principles for Peace: Selections from Papal Documents*, edited by Harry C. Koenig. *Theological Studies* 4 (December): 634–38.
- . 1943e. "To the Editor." *Theological Studies* 4 (September): 472–74.
- . 1943f. "x-A Social Form of Grace." *Murray Archives* 5–380.
- . 1944a. "The Juridical Organization of the International Community." *The New York Law Journal* (October 9): 813–14. A sermon given at a Red Mass at St. Andrew. Also published as "World Order and Moral Law." *Thought* 19 (December 1944): 581–86. Republished in *Bridging the Sacred and the Secular*, 28–42.
- . 1944b. *The Pattern for Peace and the Papal Peace Program*. Washington, DC: Paulist Press. Pamphlet from the Catholic Association for International Peace. Another version of this article, with some alterations can be found as "Co-operation Among All Men of Good Will," *Murray Archives*, file 12–764. This latter was in turn published as "La Cooperacion Interconfesional Para la Pax," *Verbum [Guatemala]* (January 9, 1945), and in *Vida: Revista de Orientacion* 7 (1944): 757–71. Republished in *Bridging the Sacred and the Secular*, 6–27.
- . 1944c. "Toward a Theology for the Layman: The Pedagogical Problem." *Theological Studies* 5 (September): 340–76.
- . 1944d. "Toward a Theology for the Layman: The Problem of its Finality." *Theological Studies* 5 (March): 43–75. This and the last article appeared in a condensed form in "Toward a Theology for the Layman," *Jesuit Educational Quarterly* 11/4 (March): 221.
- . 1944e. "Woodstock Wisdom." *Woodstock Letters* 73 (December): 280–84.
- . 1945a. "Current Theology: Freedom of Religion." *Theological Studies* 6 (March): 85–113.
- . 1945b. "Freedom of Religion, I: The Ethical Problem." *Theological Studies* 6 (June): 229–86. This was much later translated and published in *Relations [Montréal]* 22 (Mai 1962): 118–20; (Juin 1962): 151–53; (Juillet 1962): 179–82; (Août 1962): 207–10; (Septembre 1962): 234–38; (Novembre 1962): 301–4; (Décembre 1962): 33–35; 23 (Janvier 1962): 2–4. A further article, "Le droit à l'incroyance" (Avril 1962): 91–92, was part of this French series but not part of 1945b.
- . 1945c. "God's Word and It's Realization." *America* 74 (December, supplement 8): xix–xxi.
- . 1945d. "Memorandum." *Murray Archives*, file 8–585. An April 30, 1945 letter to Zacheus Maher (Jesuit American Superior) on the racial issue at St. Louis University and two versions of Murray's Memorandum on admission of African Americans to Jesuit universities and to the Society of Jesus.
- . 1945e. "Notes on the Theory of Religious Liberty." April 1945 Memo to Archbishop Mooney, *Murray Archives*, file 7–555.

- . 1945f. "On the Problem of Co-operation: Some Clarifications: Reply to Father P. H. Furfey." *The American Ecclesiastical Review* 112 (March): 194–214.
- . 1945g. "The Real Woman Today." *America* 74 (November 3): 112–24.
- . 1946a. "How Liberal is Liberalism?" *America* 75 (April 6): 6–7.
- . 1946b. "Operation University." *America* 75 (April 13): 28–29.
- . 1946c. "The Papal Allocution: Christmas." *America* 74 (January 5): 370–71.
- . 1946d. Review of *Religious Liberty: An Inquiry*, by M. Searle Bates. *Theological Studies* 7 (March): 151–63.
- . 1946e. "Separation of Church and State." *America* 76 (December 7): 261–63.
- . 1947a. "Admonition and Grace." In *The Fathers of the Church: Writings of St. Augustine*, 239–305. Vol. II. New York: Cima. Introduction and Translation.
- . 1947b. "The Court Upholds Religious Freedom." *America* 76 (March 8): 628–30.
- . 1947c. "Separation of Church and State: True and False Concepts." *America* 76 (February 15): 541–45.
- . 1948a. "Belief in Life." Three talks given on "The Catholic Hour" and published in pamphlet form with the specific titles: *The Assault of Fear*, March 7, 1948; *The Desert and the Garden*, March 14, 1948; and *The Supreme Sorrow*, March 21, 1948. Washington, D.C.: National Council of Catholic Men. Also published in *Catholic Mind* 80 (April 1982): 2–7.
- . 1948b. "Dr. Morrison and the First Amendment." *America* 78 (March 6): 627–29; (March 20): 683–86.
- . 1948c. "Governmental Repression of Heresy." In *Proceedings of the Third Annual Convention of the Catholic Theological Society of America* Chicago. Bronx: Catholic Theological Society of America, 26–98. This article and 1948g, 1949e, and 1951c were then collected as "A Church-State Anthology: The Work of Fr. Murray" in *Thought* 27 (Spring 1952): 6–43, then translated and reprinted as "Kirche and Demokratie" in *Dokumente: Zeitschrift für über nationale Zusammenarbeit* 12 (February 1956): 9–16.
- . 1948d. "On the Most Blessed Trinity." In *The Summa Theologica of St. Thomas*. Vol. III. New York: Benziger Brothers, 3153–63.
- . 1948e. "Religious Liberty: The Concern of All." *America* 78 (February 7): 513–16.
- . 1948f. "The Role of Faith in the Renovation of the World." *The Messenger of the Sacred Heart* 83 (March): 15–17.
- . 1948g. "The Roman Catholic Church." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 256 (March): 36–42. Also published as "What Does the Catholic Church Want?" *Catholic Digest* 13 (December 1948): 51–53 (abbreviated); and "The Roman Catholic Church" *Catholic Mind* 46 (September 1984): 580–88.
- . 1948h. "The Root of Faith: The Doctrine of M. J. Scheeben." *Theological Studies* 9 (March): 20–46.

- . 1948i. "St. Robert Bellarmine on the Indirect Power." *Theological Studies* 9 (December): 491–535. This article and 1948c, 1949b, and 1951b were translated and reprinted as "Kirche and Demokratie" *Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit* 12 (February 1956): 9–16.
- . 1948j. Foreword to Emmanuel Cardinal Suhard, *Growth or Decline: The Church Today*, translated by James Corbet (South Bend: Indiana), i–iii".
- . 1949a. "The Catholic Position: A Reply." *American Mercury* 69 (September): 274–83; (November): 637–39. Republished in *Bridging the Sacred and the Secular*, 259–308.
- . 1949b. "Contemporary Orientations of Catholic Thought on Church and State in the Light of History." *Theological Studies* 10 (June): 177–234. Also published in *Cross Currents* (Fall 1951): 15–55. This article and 1948c, 1948h, and 1951b were translated and reprinted as "Kirche and Demokratie," *Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit* 12 (February 1956): 9–16.
- . 1949c. "Current Theology: On Religious Freedom." *Theological Studies* 10 (September): 409–32.
- . 1949d. "Law or Prepossessions." *Law and Contemporary Problems* 14 (Winter): 23–43. Also published in *Essays in Constitutional Law*, edited by R. G. McCloskey (New York: Alfred A. Knopf, 1957), 316–47.
- . 1949e. "On the Idea of a College Religion Course." *Jesuit Educational Quarterly* 12 (October): 79–86.
- . 1949f. "On the Necessity for Not Believing: A Roman Catholic Interpretation." *Yale Scientific Magazine* 23, no. 5 (February): 11, 12, 22, 30, 32, 34. Republished in *Bridging the Sacred and the Secular*, 237–47.
- . 1949g. "Reversing the Secularist Drift." *Thought* 24 (March): 36–46.
- . 1949h. Review of *American Freedom and Catholic Power*, by Paul Blanshard. *Catholic World* 169 (June): 233–34.
- . 1949i. Review of *Free Speech in Its Relation to Self-Government*, by Alexander Meiklejohn. *Georgetown Law Journal* 37 (May): 654–62.
- . 1950a. "The Natural Law." In *Great Expressions of Human Rights*, edited by Robert M. MacIver. New York: Harper, 69–104. Also published as "Natural Law and the Public Consensus," in *Natural Law and Modern Society*, edited by John Cogley (Cleveland, OH: World Publishing, 1962; reprint Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1972), 48–81. Forms the concluding chapter, "The Doctrine Lives: The Eternal Return of the Natural Law," of *WHTT*, 295–336, with only slight revisions.
- . 1950b. "One Work of the One Church." *The Missionary Union of the Clergy Bulletin* 14 (March): 5–11. Also published in *Catholic Mind* 48 (June 1950): 358–64.
- . 1951a. "Paul Blanchard and the New Nativism." *Month* 5 New Series (April): 214–25.
- . 1951b. "The Problem of 'The Religion of the State'." *The American Ecclesiastical Review* 124 (May): 327–52. Also published as "The Problem of State Religion," *Theological Studies* 12 (June 1951): 155–78. This article and 1948c, 1948h, and 1949b were translated and reprinted as "Kirche and Demokratie," *Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit* 12 (February 1956): 9–16.

- . 1951c. "School and Christian Freedom." *National Catholic Educational Association Proceedings* 48 (August): 63–68.
- . 1952a. "The Church and Totalitarian Democracy." *Theological Studies* 14 (December): 525–63.
- . 1952b. "For the Freedom and Transcendence of the Church." *The American Ecclesiastical Review* 126, no. January (March): 28–48.
- . 1953a. "Christian Humanism in American." *Social Order* 3 (May-June): 233–44. Slightly edited and republished as chapter 8, "Is It Basket Weaving?: The Question of Christian and Human Values," in *WHTT*, 175–96.
- . 1953b. "Leo XIII on Church and State: The General Structure of the Controversy." *Theological Studies* 14 (March): 1–30.
- . 1953c. "Leo XIII: Separation of Church and State." *Theological Studies* 14 (June): 145–314.
- . 1953d. "Leo XIII: Two Concepts of Government." *Theological Studies* 14 (December): 551–67.
- . 1953e. "The Problem of Free Speech." *Philippine Studies* 1, no. September: 107–24. Republished in *Bridging the Sacred and the Secular*, 54–70.
- . 1953f. "Sermon given at a Red Mass, Washington, D.C." February, 1953. Murray Archives, file 2–294.
- . 1954a. "Correspondence with Robert MacIver, dating from 1952 through 1954". Murray Archives, file 2–147.
- . 1954b. "Leo XIII: Two Concepts of Government: Government and the Order of Culture." *Theological Studies* 15 (March): 1–33.
- . 1954c. "Notes to Murray's Ci Riesce talk at Catholic University." March 25, 1954. Murray Archives, file 5–402.
- . 1954d. "On the Structure of the Church-State Problem." In *The Catholic Church in World Affairs*, edited by Waldemar Gurian and M. A. Fitzsimons, 11–32. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- . 1954e. "The Problem of Pluralism in America." *Thought* 24 (Summer): 165–208. Also published in *Commonweal* 60 (1954): 463–68 and in *Catholicism in American Culture* (New Rochelle, NY: College of New Rochelle, 1955). Republished, with less positive affirmation of American society, as "Church, State, and Religious Liberty" in *The Catholic Mind* (May-June 1959): 201–15, and as chapters 1 and 2, "E Pluribus Unum: The American Consensus" and "Civil Unity and Religious Integrity: The Articles of Peace," *WHTT*, 27–78; and as "The Problem of Pluralism in America," *Thought* (Sesquicentennial Issue), 323–359.
- . 1955a. "Catholics in America—a Creative Minority—Yes or No?" *Epistle* (New York) 21: 36–41. Also as "Catholics in America—a Creative Minority?" *Catholic Mind* 53 (October 1955): 590–97.
- . 1955b. "The Christian Idea of Education." In *Eight Views of Responsibility in Government, Business, Education and the Church*, 372–84. St. Louis, MO: St. Louis University.

Excerpts published as "The Unity of Truth," *Commonweal* 63 (January 13, 1956): 381–82. Extended with a different conclusion and published as "The Christian Idea of Education" in *The Christian Idea of Education* (New Haven: Yale University Press, 1957), 152–63. Republished as "The Catholic University in a Pluralistic Society," *Catholic Mind* 57 (May-June 1959): 253–60, and as "The Christian Idea of Education," in *Bridging the Sacred and the Secular*, 122–41.

———. 1955c. "Leo XIII and Pius XII: Government and the Order of Religion." In *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, edited by J. Leon Hooper S.J. (Louisville, KY: Westminster/John Knox), 49–125. Original publication in *Theological Studies* blocked by Rome in 1955. Galley pages in Murray Archives, file 7–536.

———. 1955d. "Special Catholic Challenges." *Life* 39–40 (December 26): 144–146. Also published as "Challenges Confronting the American Catholic." *Catholic Mind* 57 (May-June 1959): 196–200.

———. 1956a. "The Bad Arguments Intelligent Men Make." *America* 96 (November 3): 120–23. This and the Fischer article that provoked it were published as appendices in *Catholic Viewpoint on Censorship*, edited by Harold C. Gardiner, S.J. (Garden City, NJ: Hanover House, 1958), 157–92. Republished in *Bridging the Sacred and the Secular*, 71–80.

———. 1956b. "Freedom, Responsibility and Law." *Catholic Lawyer* 2 (July): 214–23, 276. Reprinted in *Catholic Mind* 56 (September-October 1958): 436–47.

———. 1956c. "Die Katholiken in der amerikanischen Gesellschaft." *Dokumente: Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit* 12 (August): 287–92.

———. 1956d. "The Next Liberal Task for America." September 29, 1956. Murray Archives, file 3–295.

———. 1956e. "The Quality of Reverence." *Journal of the Newman Club of the University of Minnesota* (June). A manuscript copy in Murray Archives 5–390.

———. 1956f. "Questions of Striking a Right Balance: Literature and Censorship." *Books on Trial* 14 (June-July): 393–95. Reprinted as "Literature and Censorship," *Catholic Mind* 54 (December 1956): 665–77; and slightly edited for chapter 7, "Should There Be a Law: The Question of Censorship," *WHTT*, 155–74. Translated and published as "Literatur und Zensur," *Frankfurter Hefte: Zeitschrift für Kultur und Politik* 17 (December 1962): 824–33.

———. 1956g. "Remarks on Theological Method." Murray Archives, file 4–324.

———. 1956h. "The School Problem in Mid-Twentieth Century." In *The Role of the Independent School in American Democracy*, edited by William H. Conley. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1–16. Reprinted as "The Religious School in a Pluralistic Society," *Catholic Mind* 54 (September 1956): 502–11, and slightly reedited for chapter 6, "Is It Justice?: The School Question Today," *WHTT*, 143–54.

———. 1956i. "Sermon for a Red Mass at Boston College." Chestnut Hill, MA. September, 1956.

———. 1956j. "St. Ignatius and the End of Modernity." In *The Ignatian Year at Georgetown*. Washington, DC: Georgetown University Press. Mimeographed version in Murray Archives, file 5–410.

———. 1956k. "The Thesis Form as an Instrument of Theological Reflection." In *Proceedings of the Eleventh Annual Convention of the Catholic Theological Society of America*, 218–24. Bronx, NY: Catholic Theological Society of America.

———. 1957. "Church, State and Political Freedom." *Modern Age: A Conservative Review* 1 (Fall): 134–45. Also in *Catholic Mind* 57 (May-June 1959): 216–29; as "The Freedom of Man in the Freedom of the Church," in *Modern Catholic Thinkers*, edited by A. Robert Caponigri, (New York: Harper, 1960), 372–84; and in *The Essentials of Freedom: The Idea and Practice of Ordered Liberty in the Twentieth Century*, edited by Raymond English, (Gambier, OH: Kenyon College, 1960), 151–66; and as chapter 9, "Are There Two or One?: The Question of the Future of Freedom" in *WHTT*, 197–217.

———. 1958a. "America's Four Conspiracies." In *Religion in America*, edited by J. Cogley. New York, NY: Meridian Books, 12–41. Reprinted in *Catholic Mind* 57 (May-June 1959): 230–41 and in *Readings in the Philosophy of Education*, edited by M. Carron, (Detroit: University of Detroit Press, 1960), 84–86. Also appeared as "Introduction: The Civilization of the Pluralistic Society," in *WHTT*, 5–24.

———. 1958b. "Church and State: The Structure of the Argument." Murray Archives, file 6–490.

———. 1958c. "Confusion of U.S. Foreign Policy." In *Foreign Policy and the Free Society*, edited by John Courtney Murray and Walter Millis. New York, NY: Oceana Publications, 21–42. With a discussion between Millis, Murray and others, 53–116. This was sponsored by Fund for the Republic. Excerpt published as "Confusion of U.S. Foreign Policy," *Catholic Mind* 57 (May-June 1959): 261–73. Also published as chapter 10, "Doctrine and Policy in Communist Imperialism: The Problem of Security and Risk," *WHTT*, 221–47.

———. 1958d. "How to Think (Theologically) about War and Peace." *Catholic Messenger* 76 (December): 7–8. Also as "U.S. Policy vis-a-vis the Soviet Union" (*Catholic Association for International Peace News* 19 (December 1958): 8–10.

———. 1958e. "The Making of a Pluralist Society." *Religious Education* 53 (November-December): 521–528. Reprinted as "University in a Pluralist Society," in *Religion and the State University*, edited by Erich A. Walker (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958), 13–26. Reprinted as "State University in a Pluralist Society" *Catholic Mind* 57 (May-June 1959): 242–52. Edited for chapter 5, "Creeds at War Intelligibly: Pluralism and the University," in *WHTT*, 125–39.

———. 1958f. "Talk on religious knowledge and the university, given at Loyola." Talk on religious knowledge and the university, given at Loyola. Murray Archives, file 6–423.

———. 1959a. "The Liberal Arts College and the Contemporary Climate of Opinion." In *Bridging the Sacred and the Secular*, 142–46.

———. 1959b. *Morality and the Modern War*. New York: The Church Peace Union. Pamphlet, from a paper delivered before the Catholic Association for International Peace, October 28, 1958. Printed as "The Morality of War," *Theological Digest* 7 (Autumn 1959): 131–37; as "God, Man and Nuclear War," *Catholic Mind* 57 (May-June 1959): 273–88; as "Remarks on the Moral Problem of War," in *Morality and Modern Warfare*, edited by William Nagle (Baltimore: Helicon Press, 1960), 69–91; as "Der Krieg als sittliches Problem," *Dokumente: Zeitschrift für überinternationale Zusammenarbeit* 4 (August 1959), 275–90; and slightly edited as ch. 11, "The Uses of a Doctrine on the Uses of Force: War as a Moral Problem," in *WHTT*, 249–73.

———. 1959c. "The Next Task for America." Sermon given at a Red Mass in Baltimore, M.D. September, 1959. Murray Archives, file 3–296.

———. 1959d. "Unica Status Religio." Murray Archives, file 7–558.

- . 1960a. "Morality and Foreign Policy, Part I & II." *America* 102 (March 19): 729–32; (March 26): 764–67. This two-part article appeared as chapter 12, "," in *WHTT*, 273–94.
- . 1960b. "On Raising the Religious Issue." *America* 103 (September 24): 702.
- . 1960c. *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*. New York: Sheed & Ward. Made up of previously published articles: Introduction, 1958a; chapters 1 and 2, 1954e; chapter 5, 1958e; chapter 6 1956h; chapter 7, 1956f; chapter 8, 1953a; chapter 9, 1957a; chapter 10, 1958c; chapter 11, 1958f; chapter 13, 1950a. Also includes the new additions of: chapter 3, "Two Cases for the Public Consensus: Fact or Need," 79–96; chapter 4, "The Origins and Authority of the Public Consensus: A Study of the Growing End," 97–123; and 1960a (published the same year).
- . 1961a. "The American Proposition." *Commonweal* 73 (January 20): 433–35. Transcription of an interview on "The Catholic Hour".
- . 1961b. Foreword to *In a Spirit of Wonder: A Christmas Anthology for Our Age*, by M. L. Shradý. Pantheon Books; New York, ix–xi.
- . 1961c. "Hopes and Misgivings for Dialogue." *America* 104 (January 14): 459–60. Also part of a pamphlet published as *One Fold, One Shepherd* (New York, NY: America Press). Republished as "Hopes and Misgivings for Dialogue" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 309–10.
- . 1961d. "What Can Unite a Religiously Divided Nation?" *Catholic Messenger* 79 (May 4): 4. Republished as "The Return to Tribalism," *Catholic Mind* 60 (January 1962): 5–12; in *Readings in Social Theology*, edited by E. Morgan (Dayton, OH: Pflaum Press, 1961), 191–201; as "The Return to Tribalism" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 147–56.
- . 1962a. "Le droit à l'incroyance." *Relations* [Montréal], [Montréal] 227 (Avril): 91–92. Republished as "The Right to Unbelief" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 231–36.
- . 1962b. "Federal Aid to Church Related Schools." *Yale Political: A Journal of Divergent Views on National Issues* 1: 16, 29–31. Republished as "Federal Aid to Church Related Schools" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 45–52.
- . 1962c. Foreword to *The Encounter With God: Aspects of Modern Theology*, by Joseph C. O'Neill (New York: MacMillan), vii–x.
- . 1962d. "Letter to Archbishop L. J. Shehan, August 1963." August, Murray Archives, file 18–1008.
- . 1962e. "Remarks on Theological Method." Murray Archives, file 4–324.
- . 1963a. "The Church and the Council." *America* 109 (October 19): 451–53.
- . 1963b. *The Elite and the Electorate: Is Government by the People Possible?* Santa Barbara: Center for the Study of Democratic Institutions, by the Fund for the Republic. An occasional paper on the role of political process in the free society: Murray comments on an article J. William Fulbright.
- . 1963c. "'Extreme unction,' 'Holy spirit,' 'Nuntio'." *Encyclopedia Britannica*. 11th ed., S.v.

- . 1963d. Foreword to *American Pluralism and the Catholic Conscience*, by Richard J. Regan, S.J (New York: MacMillan), xii–xv.
- . 1963e. Foreword to *Religious Liberty and the America Presidency: A Study in Church-State Relations*, by Patricia Barret (Herder; New York), v–vii.
- . 1963f. "Good Pope John: A Theologians Tribute." *America* 108 (June 15): 854–55. Republished as "Good Pope John: A Theologians Tribute" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 311–13.
- . 1963g. "Kirche und Staat in Nordamerika." *Dokumente: Zeitschrift für überationale Zusammenarbeit* 19 (December): 423–33. Republished as "Das Verhältnis von Kirche und Staat in den USA," in *Das Verhältnis von Kirche und Staat: Erwägungen zur Vielfalt der gerschichtlichen Entwicklung und gegenwärtigen Situation* (Würzburg: Echter, 1965), 51–71. English original in Murray Archives, file 11–703.
- . 1963h. "Make the News Good News!" *Interracial Review* 36 (July): 130–131, 134–134. Also published in *What Do They Want Now? Questions and Answers on Race*, edited by C. J. McNaspy (New York: America Press, 1964), 33–39.
- . 1963i. "On Religious Liberty." *America* 109 (November): 704–6. Also published in *American Catholic Horizons*, edited by Eugene K. Culhane (New York: Doubleday, 1966), 219–26; as "Religionsfreiheit als Konzilthema," in *Das Konzil: Zweiter Bild- und Textbericht*, edited by Mario von Galli (Olten, Switzerland, 1964), 138–49; as "Liberté religieuse: la position de l'épiscopat américain." *Hoisir*, (1964): 14–16; in *Etudes et Documents [Secrétariat conciliaire de l'Episcopat Français, Paris]* N.S. no. 2 (4 Fevier 1964); and as "En torno ala 'Libertad Religiosa,'" in *Libertad Religiosa: Una Solucion Para Todos*, edited by Rafel López Jordan, S.J. (Madrid: Edicioned Studium, 1964), 45–52; by Rafel López Jordan, S.J. in *Problematica della libertà religiosa* (Milano: Ancora, 1964), 29–37; and as "Due documenti al Concilio sulla liberta religiosa," *Aggiornamenti sociali* 15 (1964): 57–62.
- . 1963j. "Things Old and New in 'Pacem Terris'." *America* 108 (April 27): 612–14. Also published in *American Catholic Horizons*, edited by Eugene K. Culhane (New York: Doubleday, 1966), 188–94; and as "Key Themes in the Encyclical 'Pacem in Terris'" in *Peace on Earth* (New York: America Press, 1963), 57–64. Republished as "Things Old and New in 'Pacem Terris'" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 248–54.
- . 1964a. "Information and the Church: The Function of the Catholic Press within the Catholic Church." *Social Survey* 13: 204–8. Expanded form of an address to the International press Association, 1963. Also published as "The Social Function of the Press," *Journalistes Catholiques* 12 (Janvier-Avril 1964): 8–12. Republished as "The Social Function of the Press" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 200–208.
- . 1964b. "On the Future of Humanistic Education." In *Humanistic Education and Western Civilization*, edited by Arthur A. Cohen. New York: Holt, Rinehart, & Winston, 231–47. Book in honor of the sixty-fifth birthday of Robert M. Hutchins. Excerpted in *The Critic* 22 (February-March 1964): 37–43. Republished as "On the Future of Humanistic Education" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 157–72.
- . 1964c. *The Problem of God, Yesterday and Today*. New Haven: Yale University Press. An earlier and shorter version of this study appeared as "On the Structure of the Problem of God," *Theological Studies* 23 (March 1962): 1–26. Translated and published as *Il problema di Dio ieri e oggi* (Brescia: Morcelliana, 1971) and as *Le Problème de Dieu da la Bible á l'incroyance contemporaine* (Paris: Centurion, 1965).

- . 1964d. "The Problem of Mr. Rawls' Problem." In *Law and Philosophy*, edited by Sidney Hooks. New York: New York University Press, 29–34.
- . 1964e. "The Problem of Religious Freedom." *Theological Studies* 25 (December 1964): 503–75. An earlier, briefer form 1965h.
- . 1964f. "The Schema on Religious Freedom: Critical Comments." Murray Archives, file 18–986.
- . 1964g. "Today and Tomorrow: Conversation at the Council: John Courtney Murray, Hans Küng, Gustave Weigel, Godfrey Dickmann, and Vincent Yzermans." *American Benedictine Review* 15 (September 1): 341–51. Also published in somewhat different form under the same title in *Ave Marie* 100 (1964): 10–11.
- . 1965a. Acceptance Speech. New York: Unitarian-Universalist Association. A pamphlet of a talk on receipt of the Second Annual Thomas Jefferson Award, March 22, 1965.
- . 1965b. "Commentary on the Declaration." Murray Archives, file 18–1005.
- . 1965c. "The Conciliar History of the Declaration." Murray Archives, file 18–1005.
- . 1965d. Foreword to *A Theology of Mary* by Cyril Vollert (New York: Herder & Herder). Saint Mary's Theology Series #3, 9–11.
- , ed. 1965e. *Freedom and Man*. New York: P.J. Kenedy. Forward, 11–16, and "Religious Freedom," 131–40.
- . 1965f. "Memo to Cushing on Contraception Legislation" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 81–86. No month cited.
- . 1965g. "Osservazioni sulla dichiarazione della libertà religiosa." *La Civiltà Cattolica* 116 (December): 546–54. Also published as "La déclaration sur la liberté religieuse," *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966): 41–67.
- . 1965h. *The Problem of Religious Freedom*. Woodstock Papers, 7. Westminster, MD: Newman Press. Also published as "De kwestie van de godsdienstvrijheid op het concilie," in *Documentation Hollandaise du Concile* dossiers 9, 7–83 (Hilversum: Antwerp, 1965); as "Le problème de la liberté religieuse au Concile," in *La Liberté religieuse: exigence spirituelle et problème politique* (Paris: Centurion, 1965), 9–112; as "Die religioese Freihiet und das Konzil," *Wort und Wahrheit* 20 (1965): 409–30, 505–36; as "Il problema della libertà religiosa al concilio," *Il Nuovo Osservatore* 54 (1966): 686–734; and as "La libertà religiosa: Un grave Problema di oggi ereditato dalla storia di ieri," in *Cattolicesimo e libertà*, edited by F. V. Joannes, 157–254 (Milano: Mondadori, 1969). Reissued as "The Problem of Religious Freedom," in *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, 127–97. Westminster, MD: Newman Press.
- . 1965i. "Religious Freedom." In *Freedom and Man*, edited by John Courtney Murray. New York: P. J. Kenedy, 131–40. And Forward, 11–16.
- . 1965j. "Remarks on the Matter of Religious Liberty." Murray Archives, file 18–1000.
- . 1965k. "This Matter of Religious Freedom." *America* 112 (January 9): 40–43. Published as "La 'libertà religiosa': Materia di dibattito conciliare," *Aggiornamenti Sociali* 16 (Aprile 1965): 303–10.

———. 1966a. "Conference on the Development of the Doctrine of Religious Liberty." In *Council Day Book*, edited by Floyd Anderson. Washington: NCWC Press, 14–17. Also published as "The Issue of the Development of Doctrine," DO-C, *Documentation Hollandaise du Concile V. III*, H. 206.

———. 1966b. "The Declaration on Religious Freedom." In *Vatican II: An Interfaith Appraisal*, edited by John H. Miller. Notre Dame: Association Press, 565–85. Article, 565–76, and discussion, 577–85. Translated and published as *La teologia dopo il Vaticano II*, edited by J. H. Miller (Brescia: Morcelliana, 1967): 710–33. Republished as "The Declaration on Religious Freedom" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 187–99.

———. 1966c. "The Declaration on Religious Freedom." In *War, Poverty, Freedom: The Christian Response*, 3–10. *Concilium*, 5/2. New York: Paulist Press. Also published as "La Déclaration sur la Liberté Religieuse," *Concilium* 15 (1966): 7–18.

———. 1966d. "The Declaration on Religious Freedom: A Moment in Its Legislative History." In *Religious Liberty: An End and a Beginning*, edited by John Courtney Murray. New York: Macmillan & Company, 15–42.

———. 1966e. "The Declaration on Religious Freedom: It's Deeper Significance." *America* 114 (April 23): 592–93. Also published as "The Vatican Declaration on Religious Freedom: An Aspect of its Significance," in *The University in the American Experience* (New York: Fordham University Press, 1966), 1–10. Republished as "The Declaration on Religious Freedom" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 187–199.

———. 1966f. "Fairfield Address." June 5. Murray Archives, file 6–463.

———. 1966g. "Freedom, Authority, Community." *America* 115 (December 3): 734–741. Also published in *Freedom and Authority in the West*, edited by G. Shuster (Notre Dame: University of Notre Dame, 1967), 11–24; in *Christian Witness in the Secular City*, edited by E. Morgan (Chicago: Loyola University, 1970), 118–30; and in *Catholic Lawyer* 15 (Spring 1969): 158–68. Translated and published as "Libertà autorità e Comunità Chiesa in un mondo in trasformazione," in *Verso il sinodo dei vescovi. I problemi* (Brescia: Queriniana, 1967), 173–81. Republished as "Freedom, Authority, Community" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 209–21.

———. 1966h. "The Issue of Church and State at Vatican Council II." *Theological Studies* 27 (December): 580–606. Republished as "The Issue of Church and State at Vatican Council II" in *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, 199–227.

———. 1966i. "Religious Freedom." In *The Documents of Vatican II*, edited by Walter M. Abbot and Joseph Gallagher. New York: America Press, 673–96. Introduction, 673–74, and text with commentary, 674–96.

———. 1966j. "The Status of the Nicene Creed as Dogma." *Chicago Studies* 5 (Spring): 65–80. Delivered as a talk on ecumenism in a Lutheran-Catholic Dialogue, Baltimore, Maryland, July 1965. Republished as "The Status of the Nicene Creed as Dogma" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 314–29.

———. 1967a. "The Danger of the Vows: An Encounter with Earth, Woman and the Spirit." *Woodstock Letters* 116, no. Fall: 421–27.

———. 1967b. "The Death of God." January 10, 1967, address at the University of Connecticut. Murray Archives, file 6–462.

- . 1967c. "Declaration on Religious Freedom: Commentary." In *American Participation at the Second Vatican Council*, edited by Vincent A. Yzermans. New York: Sheed & Ward, 668–76.
- . 1967d. "Freedom in the Age of Renewal." *American Benedictine Review* 18 (September): 319–24. A talk given at St. John's, June 1965. Republished as "Freedom in the Age of Renewal" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 181–86.
- . 1967e. "Introduction." In *One of a Kind: Essays in Tribute to Gustave Weigel*, 11–22. Wilkes-Baare, PA: Dimension Books.
- . 1967f. "Mentalità moderna e problemi attuali dell'uomo nella Chiesa." In *Verso il sinodo dei vescovi. I problemi*, 173–81. Brescia: Queriniana.
- . 1967g. "Murray Says Church Was Too Sure." *Toledo Catholic Chronicle* 33, no. 29 (May 5): 1, 5. See also NC News Service "Jesuit Priest Calls Minority Birth Control Report 'Classicism'," *National Catholic Reporter* (May 17, 1967): 3. Republished as "Appendix: Toledo Talk" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 334–42.
- . 1967h. "Our Response to the Ecumenical Revolution." *Religious Education* 42 (March-April): 91–92, 119. Republished as "Our Response to the Ecumenical Revolution" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 330–33.
- . 1967i. "Religious Liberty and the Development of Doctrine." *Catholic World* 204 (February): 277–83.
- . 1967j. Review of *Academic Freedom and the Catholic University*, by Edward Manier and John W. Houch. *AAUP Bulletin* 53: 339–42.
- . 1967k. Review of *The Garden and the Wilderness: Religion and Government in American Constitutional History*, by M. D. Howe. *Yale Law Journal* 76 (April): 1030–35.
- . 1967l. *Selective Conscientious Objection*. Huntington, IN: Our Sunday Visitor. Pamphlet of an address at Western Maryland College, June 4. Republished as "War and Conscience" in *A Conflict of Loyalties: The Case of Conscientious Objection*, edited by James Finn (New York: Pegasus, 1968), 19–30. Republished as "Selective Conscientious Objection" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 87–98.
- . 1967m. "Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse." In *Vatican II: La Liberté Religieuse*, edited by J. Hamer and Y. Congar. Paris: Cerf, 111–47. Also published as "Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit," in *Die Konzelerklärung: Über die Religionsfreiheit: Lateinischer und Deutscher Text* (Paderborn: Bonifacius Druckerei, 1967), 125–65. English original in Murray Archives, file 7–517.
- . 1967n. "A Will to Community." In *Theological Freedom and Social Responsibility*, edited by Stephen F. Bayne Jr.. New York: Seabury Press, 111–16. Also published as "We Held These Truths," *National Catholic Reporter* 3 (August 23, 1967): 3. Republished as "A Will to Community" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 222–26.
- . 1968. "De argumentis pro iure hominis ad libertatem religiosam." In *Acta Congressus Internationalis de Theologica Concilii Vaticani II*, edited by A. Schoenmetzer. Rom: Vatikan, 562–73. Translated and published as "The Human Right to Religious Freedom," in *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, 229–44.

———. 1969. "The Unbelief of the Christian." In *The Presence and the Absence of God*, edited by Christopher Mooney. New York: Fordham University Press, 69–83. Republished as "The Unbelief of the Christian" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 266–78.

———. 1970. "La libertà religiosa e l'ateo." In *L'ateismo contemporaneo*, 109–17. Torino: Società Ed. Internazionale. English original in Murray Archives, file 4–327. Republished as "Religious Freedom and the Atheist" in *Bridging the Sacred and the Secular*, 255–65.

———. 1978. *Selected Writings*. Niagara Falls: Niagra University, Religious Studies Department.

———. 1992. "A Common Enemy, A Common Cause." *First Things* (October): 29–36.

———. 1993. *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*. Edited by J. Leon Hooper, S.J. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

———. 1994. *Bridging the Sacred and the Secular: Selected Writings of John Courtney Murray*. Edited by J. Leon Hooper, S.J. *Moral Traditions and Moral Argument*. Edited by S. J. James L. Keenan. Washington, DC: Georgetown University Press.

———. Unknown. "Transcript of Rockefeller Project Conversation." Murray Archives, file 8–592. [get]

Bibliography Collected by: Leon Hooper, S.J., Woodstock Theological Center, Georgetown University

Bibliografia

1. Fonti

1.1. Fonti archivistiche

American Catholic History Research Center and University Archives, Catholic University of America:

Commission on American Citizenship Collection

John A. Ryan Papers Collection

John T. Ellis Collection

United States Conference of Catholic Bishops Collection

Archdiocese of Detroit Archives, Mooney Administration Collection

Archdiocese of New York Archives

Atti della Sede Apostolica

Franklin D. Roosevelt Presidential Library and Museum

Special Collections Research Center, Georgetown University Library:

John Courtney Murray Papers

Woodstock College Archives

1.2. Fonti a stampa

1.2.1 Volumi

AA.VV., *Catholicism in America. A Series of Articles from the Commonweal*, New York, NY, Hartcourt, Brace and Company, 1953.

AA.VV., *Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques. Sciences juridiques, économiques et sociales*, Fribourg, Imprimerie et librairie de l'œuvre de Saint-Paul, 1898.

AA.VV., *Devant la crise mondiale: manifeste de Catholiques européens séjournant en Amérique*, New York, NY, Éditions de la Maison française, 1942.

AA.VV., *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia*, LXII, Dec. 1952.

Acta et Documenta Concilio Vaticano II Apparando. Series I (Antepreparatoria), Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1960-1961.

Alberigo, Giuseppe (et al.), *Conciliorum OEcumenicorum Decreta*, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1972³.

Berle, Adolf A., *Power Without Property*, New York, NY, Harcourt, Brace and Co., 1959.

Billington, Ray A., *The Protestant Crusade 1800-1860*, New York, NY, The Macmillan Company, 1938.

Blanshard, Paul, *American Freedom and Catholic Power*, Boston, Beacon Press, 1949.

Browne, Henry J., *The Catholic Church and the Knights of Labour*, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1949.

Catholic Directory. Ecclesiastical Register and Almanac for the Year of our Lord, London, Burns Oates and Washbourne, 1904.

Christ, Frank L., Sherry, Gerard E., *American Catholicism and the Intellectual Ideal*, New York, NY, Appleton-Century-Crofts, 1961.

Clarke, Catherine, *The Loyolas and the Cabots. The story of the Crusade of Saint Benedict Center, 1940-1950*, Boston, MA, Ravengate, 1950.

Connell, Francis, *Freedom of Worship: The Catholic Position*, New York, NY, The Paulist Press, 1944.

Dewey, John, *The public & Its Problems*, Athens, OH, Swallow Press/Ohio University Press, 1988⁶.

Discorsi e messaggi di Sua Santità Pio XII, Roma, Tipografia poliglotta vaticana, 1954.

Dolan, Jay P., *The American Catholic Experience. A History from Colonial Times to the Present*, Garden City, NY, Doubleday & Company, 1958.

Doyle, Thomas F., *Inter-religious Cooperation in Great Britain*, New York, NY, National Conference of Christians and Jews, s.d. [1943?].

Editors, *Catholicism in America. A Series of Articles from the Commonweal*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1953.

Ellis, John T. (ed. by), *Documents of American Catholic History*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1956.

Ellis, John T., *American Catholicism*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1956.

Ellis, John T., *American Catholics and Intellectual Life*, Chicago, IL, Heritage Foundation, 1956.

Ellis, John T., *Perspectives in American Catholicism*, Baltimore, Helicon, 1963.

Ellis, John T., *Perspectives in American Catholicism*, Baltimore, Helicon, 1963.

Ellis, John T., *The Catholic Priest in the United States: Historical Investigations*, Collegeville, MN, Saint John's University Press, 1971.

Ellis, John T., *The Formative Years of the Catholic University of America*, Washington, DC, American Catholic Historical Association, 1946.

Ellis, John T., *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore. 1834-1921*, II, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1952.

Gerald Shaughnessy, *Has the Immigrant Kept the Faith? A study of Immigration and Catholic Growth in the United States, 1790-1920*, New York, The MacMillan Company, 1925.

Gurian, Waldemar, Fitzsimons Mathew A., *The Catholic Church in World Affairs*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1954.

Hamilton, Alexander, Jay, John, Madison, James, *Il federalista. Commento alla Costituzione degli Stati Uniti*, trad.it. a cura di Bianca Maria Tedeschini Lalli, I-II, Pisa, Nistri-Lischi Editore, 1955.

Herberg, Will, *Protestant – Catholic – Jew. An Essay in American Religious Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983³.

Houtin, Albert, *Histoire du Modernisme Catholique*, Paris, s.l., 1913.

Lecler, Joseph, *L'Église et la souveraineté de l'État*, Paris, Flammarion, 1946.

Lippmann, Walter, *Essays in the Public Philosophy*, Boston, MA, Toronto, Little, Brown and Company, 1955.

Lora, Erminio, Simionati, Rita (a cura di), *Enchiridion delle encicliche*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1997.

Maritain, Jacques, *Ransoming the Time*, New York, C. Scribners' sons, 1941.

Maynard, Theodore, *The Catholic Church and the American Idea*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1953.

McAvoy, Thomas T., *The Great Crisis in American Catholic History. 1895-1900*, Chicago, Henry Regenry Company, 1957.

Myers, Gustavus, *The History of Tammany Hall*, New York, NY, Boni&Liveright, 1917.

Murray, John C., *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

Nuesse, C. Joseph, Harte, Thomas J. (ed.by), *The Sociology of the Parish. An Introductory Symposium*, Milwaukee, WI, The Bruce Publishing Company, 1951.

O'Brien, John A., *Catholics and Scholarship. A Symposium on the Development of Scholars*, Huntington, Ind., Our Sunday Visitor, 1939.

O'Brien, John A., *The Story of American Catholicism*, New York, MacMillan, 1941.

O'Dea, Thomas F., *American Catholic Dilemma: an Inquiry into the Intellectual Life*, New York, NY, New American Library, 1962.

Ottaviani, Alfredo, *Doveri dello Stato cattolico verso la religione*, Roma, Libreria del pontificio ateneo lateranense, 1953.

Robinson, Edgar E., *They Voted for Roosevelt. The Presidential Vote 1932-1944*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1947.

Rossiter, Clinton, *Seedtime of the Republic. The Origin of the American Tradition of Political Liberty*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1953.

Ryan, John A., Boland, Francis J., *Catholic Principles of Politics*, New York, NY, MacMillan, 1940.

Ryan, John A., Millar, Moorhouse F.X., *The State and the Church*, New York, NY, MacMillan, 1922.

Ryan, John A., *The Catholic Church and the Citizen*, New York, NY, The Macmillan Company, 1928.

Schroeder, Theodore, *Al Smith, the Pope and the Presidency. A Sober Discussion of the Church-State Issue*, New York, NY, 1928.

Spalding, John L., *Religion, Agnosticism, and Education*, Chicago, IL, McLurg & Co., 1902.

Sturzo, Luigi, *Church and State*, New York, Longmans, Green & Co., 1939.

Sullivan, William L., *Letters to His Holiness Pope Pius X. By a Modernist*, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1910.

Three Great Events in the History of the Catholic Church in the United States, Detroit, William H. Huges Publisher, 1889.

Toynbee, Arnold, *Storia e religione*, Milano, Rizzoli Editore, 1984.

Voegelin, Eric, *Order and History*, I-V, Baton Rouge, Louisiana University Press, 1956-1987.

Williams, Michael, *American Catholics in the War, National Catholic War Council, 1917-1921*, New York, NY, The Macmillan Company, 1921.

1.2.2 Articoli e saggi

AA.VV., «In the Face of the World's Crisis: A Manifesto by European Catholics Sojourning in America», *Commonweal*, XXXVI, Aug. 21, 1942, pp. 414-421.

AA.VV., «Our Common Catholic Interests. U.S. Bishops, in Letter to President, Pledge Full Aid in Hour of Crisis», *Catholic Action*, XXIV, Jan. 1942.

Alter, Karl J., «Church and State. Diarchy or dualism», *The Ecclesiastical Review*, CVI, May 1942.

Ashworth, Robert A., «Letter», *America*, LXVIII, Feb. 13, 1943, p. 530.

Bourne, Randolph, «Trans-National America», *Atlantic Monthly*, CXVIII, Jul. 1916, pp. 86-97.

Bouscaren, T. Lincoln, «Cooperation with Non-Catholics», *Theological Studies*, III, Dec. 1942, pp. 475-512.

Bowie, W. Russel, «Protestant Concern Over Catholicism» *The American Mercury*, LXIX, Sep. 1949, pp. 261-273.

Broderick, Francis L., «When Last a Catholic Ran for President», *Social Order*, X, May 1960, pp. 198-210.

Clancy, William P., «Blanshard's Crusade», *The Reporter*, Sep. 18, 1951, pp. 34-36.

Clancy, William P., «The Liberal Catholic», *Commonweal*, CVI, Jul. 11, 1952, pp. 335-336.

Connell, Francis J, C.S.S.R., «Pope Leo XIII's Message to America», *American Ecclesiastical Review*, CIX, Dec. 1943.

Connell, Francis, «Catholics and "Interfaith" Groups», *The Ecclesiastical Review*, CV, Nov. 1941, pp. 337-353.

Connell, Francis, «Letter», *America*, LXVIII, Mar. 13, 1943, p. 641.

Connell, Francis, «Preserving the Faith Inviolable», *American Ecclesiastical Review*, CXIV, Jan. 1946, pp. 34-47.

Connell, Francis, «Recent Dogmatic Theology: An Approach to Compromise», *American Ecclesiastical Review*, CXII, Feb. 1945, pp. 119-126.

Connell, Francis J., «Reply to Father Murray», *American Ecclesiastical Review*, CXXVI, Jan. 1952, pp. 45-59.

Connell, Francis J., «The Theory of “Lay State”», *American Ecclesiastical Review*, CXXV, Jul. 1951, pp. 7-18.

Editors, «Fortieth Anniversary Symposium», *The Commonweal*, LXXXI, Nov. 20, 1964, p. 263.

Editors, «The Church-State Problem», *The Commonweal*, LVIII, Aug. 7, 1953, pp. 431-434.

Ellis, John T., «American Catholics and the Intellectual Life», in *Thought*, XXX, Autumn 1955, pp. 351-388.

Ellis, John T., «Church and State in the United States: A Critical Appraisal», *The Catholic Historical Review*, XXXVIII, Oct. 1952, pp. 285-316.

Ellis, John T., *The American College, 1939-1959, Contrasts and Prospects*, in *Delta Epsilon Sigma Bulletin*, IV, Jun. 1959.

Fenton, Joseph C., «Principles Underlying Traditional Church-State Doctrine», *American Ecclesiastical Review*, CXXVI, Jun. 1952, pp. 452-462.

Fenton, Joseph C., «The Catholic and the Church», *American Ecclesiastical Review*, CXIII, Nov. 1945, pp. 377-384.

Fenton, Joseph C., «The Catholic Church and Freedom of Religion», *American Ecclesiastical Review*, CXV, Oct. 1946, pp. 286-301.

Fenton, Joseph C., «The Church and the Non-Catholic», *American Ecclesiastical Review*, CXIII, Jul. 1945, pp. 44-58.

Fenton, Joseph C., «The Church and the State of Siege», *American Ecclesiastical Review*, CXII, Jan. 1945, pp. 54-63.

Fenton, Joseph C., «The Church and the World», *American Ecclesiastical Review*, CXIX, Sep. 1948, pp. 202-214.

Fenton, Joseph C., «The Status of a Controversy», *American Ecclesiastical Review*, CXXIV, Jun. 1951, pp. 451-458.

Fey, Harold E., «Can Catholicism Win America?», *The Christian Century*, LXI, Nov. 29, 1944, pp. 1378-1380.

Fey, Harold E., «Catholicism and the Negro», *The Christian Century*, LXI, Dec. 20, 1944, pp. 1476-79.

Fey, Harold E., «Catholicism and the Press», *The Christian Century*, LXI, Dec.13, 1944, pp. 1442-44.

Fey, Harold E., «Catholicism and the Worker», *The Christian Century*, LXI, Dec. 27, 1944, pp. 1498-1500.

Fey, Harold E., «Catholicism Comes to Middletown», *The Christian Century*, LXI, Dec. 6, 1944, pp. ???.

Fey, Harold E., «Catholicism Comes to Middletown», *The Christian Century*, LXI, Dec. 6, 1944, pp. 1409-1411.

Fey, Harold E., «Catholicism Fights Communism», *The Christian Century*, LXI, Jan. 3, 1945, pp. 13-15.

Fey, Harold E., «Catholicism Invades Rural America», *The Christian Century*, LXII, Jan. 10, 1945, pp. 44-47.

Fey, Harold E., «The Center of Catholic Power», *The Christian Century*, LXII, Jan. 17, 1945, pp. 74-76.

Furfey, Paul H., «Correspondence», *Theological Studies*, IV, Sep. 1943, pp. 467-472.

Furfey, Paul H., «Intercreedal Co-Operation: Its Limitations», *American Ecclesiastical Review*, CXI, Sep. 1944, pp. 161-175.

Furfey, Paul H., «Why Does Rome Discourage socio-Religious Intercreedalism?», *American Ecclesiastical Review*, CXII, May 1945, pp. 364-374.

Gannon, Myles, «The Catholic Press», *America*, XCVI, Jan. 26, 1957, pp. 477-479.

Gleason, Philip, «The Melting Pot: Symbol of Fusion or Confusion?», *American Quarterly*, XVI, Spring 1964, pp. 20-46.

Hartnett, Robert C., «Review of *The Rights of Man and Natural Law*, by Jacques Maritain», *America*, LXIX, Aug. 14, 1943, p. 526.

Herberg, Will, «The Sectarian Conflict Over Church & State», *Commentary*, XIV, Nov 1952, pp. 450-462.

Hinsley, Arthur, «The Sword of the Spirit Movement», *Catholic Mind*, XXXIX, Nov. 22, 1941, pp. 14-19.

Hogan, Peter E., «Americanism and the Catholic University of America», *Catholic Historical Review*, XXXIII, Jul. 1947, pp. 158-190.

Holden, Vincent F., «A Myth in "L'Americanisme"», *Catholic Historical Review*, XXXI, Jul. 1945, pp. 154-170.

Hoyt, Robert G., «Questions for Catholic Papers», *America*, CII, Jan. 30. 1960, pp. 521-524.

Johnson, George, «The Commission on American Citizenship of the Catholic University of America», *Journal of Educational Sociology*, XVI, Fe. 1943, pp. 380-385.

LaFarge, John, «Some Questions as to Interdenominational Cooperation», *Theological Studies*, III, Sep. 1942, pp. 315-332.

Le Blond, Jean-Marie, «Conservatisme et Catholicisme aux États-Unis», *Études*, CCCXII, Mars 1962, pp. 371-378.

Lecler, Joseph, «La papauté moderne et la liberté de conscience», *Études*, CCIL, June 1946, pp. 289-309.

Maritain, Jacques, «The Achievement of Co-operation Among Men of Different Creeds», *Journal of Religion*, XXI, 1941, pp. 364-372

Marshall, Charles C., «An Open Letter to the Honorable Alfred E. Smith», *The Atlantic Monthly*, CXXXIX, Apr. 1927, pp. 540-549.

McAvoy, Thomas, «Americanism and Frontier Catholicism», *Review of Politics*, V, Jul. 1943, pp. 275-301.

McAvoy, Thomas, «Americanism, Fact and Fiction», *Catholic Historical Review*, XXXI, Jul. 1945, pp. 133-153.

McAvoy, thomas, C.S.C., «American Catholics and the Second World War», *Review of Politics*, VI, 1944, pp. 131-150.

Melzi, Celestino, «Laicità e confessionalità dello Stato», *La Scuola Cattolica*, LXXX, maggio-giugno 1952, pp. 194-222.

Melzi, Celestino, «Stato e Chiesa. Sguardo storico», *La Scuola Cattolica*, LXXXI, 1953, pp. 169-195.

Melzi, Celestino, «Stato e Chiesa. Problemi», *La Scuola Cattolica*, LXXXI, 1953, pp. 249-273.

Meng, John J., «Cahensylism: the Second Chapter, 1891-1910», *Catholic Historical Review*, XXXII, Oct. 1946, pp. 302-140.

Meng, John J., «Cahensylism: the First Stage, 1883-1891», *Catholic Historical Review*, XXXI, Jan. 1946, pp. 389-413.

Murray, John C., *We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

Parsons, Wilfrid, «Intercreedal Cooperation in the Papal Documents», *Theological Studies*, IV, Jun. 1943, pp. 159-182.

Reeves Kennedy, Ruby Jo, «Single or Triple Melting-Pot? Intermarriage Trends in New Haven, 1870-1940», *American Journal of Sociology*, XLIX, Jan. 1944, pp. 331-339.

Riggs, Lawrason, «A Good-will Tour», *The Commonweal*, XXI, Apr. 12, 1935, pp. 669-670.

S.n., «Historic Commencement. President Roosevelt and Cardinal Hayes Among Guests of Honor at Forty-fourth Annual Exercises», *The Catholic University Bulletin*, I, Jul. 1933, pp. 1-5.

S.n., «Jesuit Calls Views Personal», *New York Times*, Jul. 23, 1953, p.8.

S.n., «Letter of the Holy Office», *The Pilot*, Sep. 6, 1952.

S.n., «The Purpose and Program of the National Conference of Christians and Jews», *Journal of Educational Sociology*, XVI, Feb. 1943, pp. 324-326.

S.n., «Vatican Justifies Views of Prelates on Curbing Protestant Minorities», *New York Times*, Jul. 23, 1953, pp. 1, 8.

Shea, George W., «Catholic Doctrine and “the Religion of the State”», *American Ecclesiastical Review*, CXXIII, Sep. 1950, pp. 161-174.

Shea, George W., «Catholic Orientations on Church and State», *American Ecclesiastical Review*, CXXV, Dec. 1951, pp. 404-416.

Sheed, Frank J., «The Sword of the Spirit», *The Ecclesiastical Review*, CVII, Aug. 1942, pp. 81-92.

Shiels, Eugene W., «Religious Freedom as a Necessity to Preserve Post-War World», *America*, LXVIII, Jan. 23, 1943, pp. 425-427.

Sister M. Annunciata, O.P., «The Commission on American Citizenship», *The Catholic University Bulletin*, XXXIII, 1965, pp. 7-9, 14.

Smith, Alfred E., «Catholic and Patriot: Governor Smith Replies», *The Atlantic Monthly*, CXXXIX, May 1927, pp. 721-728.

Smylie, James H., «The Roman Catholic Church, the State and Al Smith», *Church History*, XXIX, Sep. 1960, pp. 321-343.

Sockman, Ralph W., «Catholics and Protestants», *The Christian Century*, LXII, May 2, 1945, pp. 545-547.

Weigel, Gustave, «American Catholic Intellectualism. A Theologian's Reflections», *Review of Politics*, XIX, Jul. 1957, pp. 275-307.

1.3 Fonti disponibili su Internet

S.n., «Religion: A Catholic U.S.?», *Time Magazine*, Jan. 22, 1945, in <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,791936,00.html>, consultato il 12 settembre 2011.

The American Presidency Project, <http://www.presidency.ucsb.edu>.

2. Studi

2.1 Volumi

AA. VV., «*Ecclesiam suam*», *Première lettre encyclique de Paul VI, Colloque international, Rome 24-26 octobre 1980*, Brescia, Istituto Paolo VI, 1982.

AA.VV., *Jacques Maritain en Europe, la réception de sa pensée*, Paris, Beauchesne, 1996.

Alberigo, Giuseppe, Melloni, Alberto, *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962)*, Genova, Marietti, 1993.

Alberigo, Giuseppe, Melloni, Alberto (a cura di), *Storia del Concilio Vaticano II*, I-V, Bologna, il Mulino, 1995-2001.

Allitt, Patrick, *Catholic Intellectuals and Conservative Politics in America, 1950-1985*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1993.

Appleby, R. Scott, *Church and Age Unite: the modernist Impulse in American Catholicism*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1992.

Augenstein, John, Kauffman, Christopher J., Wister, Robert J. (ed. by), *One Hundred Years of Catholic Education: Historical Essays in Honor of the Centennial of the National Catholic Educational Association*, Washington, DC, National Catholic historical Association, 2003.

Baker, Kelly J., *Gospel According to the Klan. The KKK's Appeal to Protestant America, 1915-1930*, Lawrence, KS, University Press of Kansas, 2011.

Baum, Gregory (ed. by), *The Twentieth Century: A Theological Overview*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 1999.

Bayor, Ronald H., *Neighbors in Conflict. The Irish, Germans, Jews, and Italians of New York City, 1929-1941*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1978.

Boyea, Earl, *The National Catholic Welfare Conference: an Experience in Episcopal Leadership, 1935-1945*, PhD Dissertation, The Catholic University of America, 1987.

Brinkley, Alan, *Voices of Protest. Huey Long, Father Coughlin & the Great Depression*, New York, NY, Alfred A. Knopf, 1982.

Broderick, Francis L., *Right Reverend New Dealer: John a. Ryan*, New York, NY, The Macmillan Company, 1963.

Brown, Dorothy M., McKeown, Elizabeth, *The Poor Belong to Us. Catholic Charities and American Welfare*, Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 1997.

Byrnes, Timothy, *Catholic Bishops in American Politics*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991.

Carey, Patrick W., *People, Priests, and Prelates. Ecclesiastical Democracy and the Tensions of Trusteeship*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1987.

Casey, Shaun A., *The Making of a Catholic President. Kennedy vs. Nixon 1960*, New York, NY, Oxford University Press, 2009.

Castagna, Luca, *Verso il disgelo: Stati Uniti e Santa Sede, 1914-1940*, Bologna, il Mulino, 2011.

Confessore, Ornella, *L'Americanismo cattolico in Italia*, Roma, Edizioni Studium, 1984.

Connor, Robert, *Walled In: the True Story of a Cult*, New York, NY, Signet Classics, 1979.

De Giorgi, Fulvio, *Mons. Montini. Chiesa cattolica e scontri di civiltà nella prima metà del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2012.

Di Nolfo, Ennio, *Vaticano e Stati Uniti, 1939-1952. Dalle carte di Myron C. Taylor*, Milano, Franco Angeli Editore, 1978.

Dolan, Jay P. (ed. by), *The American Catholic Parish. A History from 1850 to the Present*, Mahwah, NJ, Paulist Press, 1987.

Dolan, Jay P., Appleby, Scott, Byrne, Patricia, Campbell, Debra, *Transforming Parish Ministry. The Changing Roles of Catholic Clergy, Laity, and Women Religious*, New York, Crossroad, 1989.

Dolan, Jay P., Appleby, Scott, Byrne, Patricia, Campbell, Debra, *Transforming Parish Ministry. The Changing Roles of Catholic Clergy, Laity, and Women Religious*, New York, Crossroad, 1989.

Dolan, Jay P., *In Search of an American Catholicism. A History of Religion and Culture in Tension*, New York, Oxford University Press, 2002.

Drinan, Robert F. (ed. by), *The Right to Be Educated*, Washington, DC, Cleveland, OH, Corpus Publications, 1968.

Duminuco, Vincent J., S.J. (ed. by), *The Jesuit Ratio Studiorum, 400th Anniversary Perspectives*, New York, Fordham University Press, 2000.

Ebaugh, Helen R., *Religion and the Social Order. Vatican II and U.S. Catholicism*, Greenwich, CT, Jai Press Inc., 1991.

Erie, Steven P., *Rainbow's End. Irish-Americans and the Dilemmas of Urban Machine Politics, 1840-1985*, Berkeley, Los Angeles, CA, California University Press, 1988.

Feliciani, Giorgio, *Le Conferenze Episcopali*, Bologna, il Mulino, 1974.

Fenton, Elizabeth, *Religious Liberties. Anti-Catholicism and Liberal Democracy in Nineteenth-Century U.S. Literature and Culture*, New York, Oxford University Press, 2011.

Finke, Roger, Stark, Rodney, *The Churching of America, 1776-2005*, New Brunswick, NJ, London, Rutgers University Press, 2005.

Flynn, George Q., *American Catholics & the Roosevelt Presidency. 1932-1936*, Lexington, KY, University of Kentucky Press, 1968.

Flynn, George Q., *Roosevelt and Romanism. Catholics and American Diplomacy, 1937-1945*, Westport, CT, London, Greenwood Press, 1976.

Fogarty, Gerald (ed. by), *Patterns of Episcopal Leadership*, New York, NY, Macmillan Publishing Company, 1989.

Fogarty, Gerald P, S.J., *The Vatican and the Americanist Crisis: Denis J. O'Connell, American Agent in Rome, 1885-1903*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1974.

Fogarty, Gerald P., *The Vatican and the American Hierarchy from 1870 to 1965*, Wilmington, DE, Michael Glazier Inc., 1985.

Foner, Eric, *Storia della libertà americana*, Roma, Donzelli editore, 2009.

Gaustad, Edwin S. (ed. by), *A Documentary History of Religion in America. To the Civil War*, Grand Rapids, Mich., William B. Eedermans Publishing Co., 1982.

Geertz, Clifford, *Interpretazioni di culture*, Bologna, il Mulino, 1987.

Giovagnoli, Agostino, del Zanna, Giorgio (a cura di), *Il mondo visto dall'Italia*, Milano, Guerini e Associati, 2004.

Gleason, Philip, *Contending With Modernity. Catholic Higher Education in the Twentieth Century*, New York, NY, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Gleason, Philip, *Keeping the Faith. American Catholicism: Past and Present*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1987.

Goldwin, Robert A., Schambra, William A. (ed. by), *How Democratic is the Constitution?*, Washington, D.C., American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1980.

Gonnet, Dominique, S.J., *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.

Gordon, Milton M., *Assimilation in American Life. The role of Race, Religion, and National Origins*, New York, Oxford University Press, 1964.

Graziano, Manlio, *Il secolo cattolico. La strategia geopolitica della Chiesa*, Roma-Bari, Laterza, 2010.

Greeley, Andrew M., Rossi, Peter H., *The Education of Catholic Americans*, Chicago, IL, Aldine Publishing Company, 1966.

Greeley, Andrew M., *The American Catholic. A Social Portrait*, New York, Basic Books Publishers, 1977.

Guasco, Maurilio, Guerriero, Elio, Traniello, Francesco, *Storia della Chiesa*, Milano, Edizioni Paoline, 1991.

Hauser, Claude, *D'un monde à l'autre--: journal d'un intellectuel jurassien au Québec, 1939-1949*, Presses Université Laval, 2001.

Hennesey, James, S.J., *American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1981.

Hooper, J. Leon, S.J., Whitmore, David T., *John Courtney Murray and the Growth of Tradition*, Kansas City, MO, Sheed & Ward, 1996.

Hooper, J. Leon, S.J., (ed. by), *Bridging the Sacred and the Secular. Selected Writings of John Courtney Murray, S.J.*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1994.

Hooper, J. Leon, S.J., *John Courtney Murray. Religious Liberty: Catholic Struggles With Pluralism*, Louisville, KY, Westminster/John Knox Press, 1993.

Hooper, J. Leon, S.J., *The Ethics of Discourse. The Social Philosophy of John Courtney Murray*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1986.

Hunt, Robert P., Grasso, Kenneth L. (ed. by), *John Courtney Murray and the American Civil Conversation*, Gran Rapids, MI, William B. Eerdmans publishing Company, 1992.

Hutchison, William, *The Modernist Impulse in American Protestantism*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976.

Jedin, Hubert (ed. by), *History of the Church*, I-???, New York, NY, The Crossroad Publishing Company, 1981.

Kadlec, Alison, *Dewey's Political Pragmatism*, Laham, MD, Lexington books, 2007.

Kallen, Horace M., *Culture and Democracy in the United States*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 1998.

Kertzer, David, Gallagher, Charles, Melloni, Alberto (ed. by), *Pius XI and America. Proceedings of the Brown University Conference (Providence, October 2010)*, Berlin, LIT, 2012.

Kinzer, Donald L., *An Episode in Anti-Catholicism. The American Protective Association*, Seattle, University of Washington Press, 1964.

Lally, Francis J., *The Catholic Church in a Changing America*, Boston, MA, Little, Brown and Co., 1962.

Lamberigts, Mathijs, Soetens, Claude (éd.), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le Catholicisme Oriental*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1992.

Lee, Joseph J., Casey, Marion R. (ed. by), *Making the Irish American: History and Heritage of the Irish in the United States*, New York, London, New York University Press, 2006.

Linkh, Richard M., *American Catholicism and European Immigrants (1900-1924)*, New York, NY, Center for Migration Studies, 1975.

Liptak, Dolores, R.S.M., *Immigrants and Their Church*, New York, NY, Macmillan Publishing Company, 1989.

Lynch, Christopher Owen, *Bishop Sheen and the power of Television*, Lexington, KY, The University Press of Kentucky, 1998.

Mark W., *Rum, Romanism, and Rebellion. The Making of a President, 1884*, Chapel hill, NC, The University of North Carolina Press, 2000.

Marty, Martin E., *Modern American Religion*, I, Chicago, IL, and London, The University of Chicago Press, 1987.

Marty, Martin E., *Modern American Religion*, II, Chicago, IL, and London, The University of Chicago Press, 1997.

Marty, Martin E., *Modern American Religion*, III, Chicago, IL, and London, The University of Chicago Press, 1999.

Massa, Mark, *Catholics and American Culture. Fulton Sheen, Dorothy Day, and the Notre Dame Football Team*, New York, NY, The Crossroad Publishing Company, 1999.

McGreevy, John T., *Catholicism and American Freedom. A History*, New York, NY, London, W. W. Norton & Company, 2003.

McKeown, Elizabeth, *War and Welfare : American Catholics and World War I*, New York, NY, Garland, 1988.

McShane, Joseph M., S.J., "Sufficiently Radical". *Catholicism, Progressivism, and the Bishop's program of 1919*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1986.

Melloni, Alberto (et al.), *Cristianesimo nella storia. Saggio in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna, il Mulino, 1996.

Mews, Stuart (ed.by), *Religion and National Identity. Papers Read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

Nurser, John S., *For All Peoples and All Nations. Christian Churches and Human Rights*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2005

O'Brien, Thomas W., *John Courtney Murray in a Cold War Context*, Lanham, MD, University Press of America, 2004.

Pelotte, Donald E., *John Courtney Murray. Theologian in Conflict*, New York, NY, Paulist Press, 1975.

Pepper, George B., *The Boston Heresy Case in View of the Secularization of Religion. A Case Study in the Sociology of Religion*, Lewiston, NY, Edwin Mellen Press, 1988.

Potter, Gary, Potter, *After the Boston Heresy Case*, Monrovia, CA, Catholic Treasures, 1995.

Queen, Edward L. II, Prothero, Stephen R., Shattuck, Gardiner H. Jr. (ed. by), *Encyclopedia of American Religious History*, Boston, MA, Marie A. Cantlon Proseworks, 2009³.

Ratté, John, *Three modernists. Alfred Loisy, George Tyrell, William L. Sullivan*, London and Sydney, Sheed and Ward, 1968.

Reilly, Mary Lonan, O.S.F., *A History of the Catholic Press Association. 1911-1968*, Metuchen, NJ, The Scarecrow Press, 1971.

Scatena, Silvia, «La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis Humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II», Bologna, il Mulino, 2003.

Selig, Diana, *Americans All: the Cultural Gifts Movement*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008.

Sesboüé, Bernard, *Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza. Storia di una formula e problemi di interpretazione*, Milano, Edizioni San Paolo, 2009.

Sharp, John K., *History of the Diocese of Brooklyn. 1853-1953*, I-II, New York, NY, Fordham University Press, 1954.

Sheils, William J., *The Church and War. Papers read at the twenty-first summer meeting and the twenty second winter meeting of Ecclesiastical history society*, Oxford, Blackwell, 1983.

Silk, Mark, *Spiritual Politics: Religion and America Since World War II*, New York, NY, Simon & Shuster, 1988.

Slawson, Douglas J., *The Foundation and First Decade of the National Catholic Welfare Council*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 1992.

Summers, Mark W., *Rum, Romanism, and Rebellion. The Making of a President, 1884*, Chapel hill, NC, The University of North Carolina Press, 2000.

Testi, Arnaldo (a cura di), *Plunkitt di Tammany Hall*, Pisa, Edizioni ETS, 2010.

Tull, Charles J., *Father Coughlin and the New Deal*, Syracuse, NY, Syracuse university press, 1965.

Velati, Mauro, *Dialogo e rinnovamento. Verballi e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio vaticano II (1960-1962)*, Bologna, il Mulino, 2011.

Wiebe, Robert H., *La democrazia americana*, Bologna, il Mulino, 2009.

Woolner, David B., Kurial, Richard G., *FDR, the Vatican, and the Roman Catholic Church in America, 1933-1945*, New York, NY, Palgrave Macmillan, 2003.

2.2 Articoli e saggi

Billington, Monroe, Clark, Cal, «Catholic Clergymen, Franklin D. Roosevelt, and the New Deal», *Catholic Historical Review*, LXXIX, Jan. 1993, pp. 65-82.

Borelli, John, «The Origins and Early Development of Interreligious Relations during the Century of the Church (1910-2010)», *US Catholic Historian*, XXVIII, Spring 2010, pp. 81-105.

Bound, John, Turner, Sarah, «Going to War and Going to College: Did World War II and the G.I. Bill Increase Educational Attainment for Returning Veterans?», in *Journal of Labor Economics*, XX, Oct. 2002, pp. 784-815.

Bound, John, Turner, Sarah, «Going to War and Going to College: Did World War II and the G.I. Bill Increase Educational Attainment for Returning Veterans?», *Journal of Labor Economics*, XX, Oct. 2002, pp. 784-815.

Boyea, Earl, «The Reverend Charles Coughlin and the Church: the Gallagher Years, 1930-1937», *Catholic Historical Review*, LXXXI, Apr. 1995, pp. 211-225.

Chiswick, Barry R., «The Effects of Americanization on the Earnings of Foreign-Born Men», in *Journal of Political Economy*, LXXXVI, Oct. 1978, pp. 897-921.

Di Nolfo, Ennio, «Montini e la crisi italiana del '42», *Il Veltrò*, XXII, maggio-agosto 1978, pp. 247-258.

Edmondson, Elizabeth A., «Without Comment or Controversy: the G.I. Bill and Catholic Colleges», *Church History*, LXXI, Dec. 2002, pp. 820-847.

Fogarty, Gerald, »Public Patriotism and Private Politics: The Tradition of American Catholicism», *U. S. Catholic Historian*, IV, pp. 1-48.

Fogarty, Gerald P., «Reflections on the Centennial of “Testem Benevolentiae”», *U.S. Catholic Historian*, XVII, Winter 1999, pp. 1-12.

Gleason, Philip, «Immigration and American Catholic Intellectual Life», *Review of Politics*, XXVI, Apr. 1964, pp. 147-173.

Gleason, Philip, «In Search of Unity: American Catholic Thought, 1920-1960», *Catholic Historical Review*, LXV, Apr. 1979, pp. 185-205.

Gleason, Philip, «The New Americanism in Catholic historiography», *US Catholic Historian*, Xi, Summer 1993, pp. 1-18.

Gleason, Philip, «World War II and the Development of American Studies», *American Quarterly*, XXXVI, 1984, pp. 343-358.

Gribble, Richard, CSC, «Roman Catholicism and U.S. Foreign Policy – 1919-1935: A Clash of Policies», *Journal of Church and State*, L, Winter 2008, pp. 73-99.

Hayes, Patrick J., «J. Elliot Ross and the National Conference of Christians and Jews: A Catholic contribution to Tolerance in America», *Journal of Ecumenical Studies*, XXXVII, Summer/Fall 2000, pp. 321-333.

Hutchison, William R. (ed. by), *Between the Times. The Travail of the Protestant Establishment in America, 1900-1960*, New York, Cambridge University Press, 1989, pp. 193-230.

Kaiser, Wolfram, «Co-Operation of European Catholic Politicians in Exile in Britain and the USA during the Second World War», *Journal of Contemporary History*, XXXV, Jul. 2000, pp. 439-465.

Komonchak, Joseph. A, «Catholic Principle and the American Experiment: The Silencing of John Courtney Murray», *U.S. Catholic Historian*, XVII, Winter 1999, pp. 28-44.

Komonchak, Joseph A., «Religious Freedom and the Confessional State: The Twentieth-Century Discussion», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XCV, Juill-Sept 2000, pp. 634-650.

Komonchak, Joseph A., «“The Crisis in Church-State Relationships in the U.S.A.” A Recently Discovered Text by John Courtney Murray», *The Review of Politics*, LXI, Autumn 1999, pp. 675-714.

Komonchak, Joseph A., «U.S. Bishops' Suggestions for Vatican II», *Cristianesimo nella Storia*, XV, giugno 1994, pp. 313-371.

Lynch, John E., «Laying Down the (Canon) Law at Catholic University», *The Jurist*, L, 1990, pp. 2-57.

Mantovina, Timothy M., «The National Parish and Americanization», in *U.S. Catholic Historian*, XVII, Winter 1999, pp. 45-58.

Mazzenga, Maria, «Condemning the Nazis' *Kristallnacht*: Father Maurice Sheehy, the National Catholic Welfare Conference, and the Dissent of Father Charles Coughlin», *U. S. Catholic Historian*, XXVI, Fall 2008, pp. 71-87.

McKeown, Elizabeth, «Apologia for an American Catholicism: The Petition and Report of the National Catholic Welfare Council to Pius XI, April 25, 1922», *Church History*, XLIII, Dec. 1974, pp. 514-528

McKeown, Elizabeth, «The National Bishops' Conference: An Analysis of Its Origins», *The Catholic Historical Review*, LXVI, Oct. 1980, pp. 565-583.

Melloni, Alberto, «Per un approccio storico-critico ai *Consilia et Vota* della fase antepaeparatoria del Vaticano II», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XXVI, settembre-dicembre 1990, pp. 556-576.

Nacci, Michela, «La costruzione del nemico nell'Italia fascista: il caso dell'America», *Parolechiave*, America, XXIX, 2003, pp. 129-143.

Olson, Jeith W., «The G.I. Bill and Higher Education: Success and Surprise», in *American Quarterly*, XXV, Dec. 1973, pp. 596-610.

Olson, Keith W., «The G.I. Bill and Higher Education: Success and Surprise», *American Quarterly*, XXV, Dec. 1973, pp. 596-610.

Perkins, Linda, Reuben, Julie A., «Introduction: Commemorating the Sixtieth Anniversary of the President's Commission Report, *Higher Education for Democracy*», *History of Education Quarterly*, XLVII, Aug. 2007, pp. 265-276.

Reher, Margaret M., «Americanism and Modernism. Continuity or Discontinuity?», *U.S. Catholic Historian*, I, Summer 1981, pp. 87-103.

Shelley, Thomas J., «“What the Hell is an Encyclical?”: Governor Alfred E. Smith, Charles C. Marshall, Esq., and Father Francis P. Duffy», *U.S. Catholic Historian*, XV, Spring 1997, pp. 87-107.

Steele, Richard W., Preparing the Public for War: Efforts to Establish a National Propaganda Agency, 1940-41, *The American Historical Review*, LXXV, Oct. 1970, pp. 1640-1653.

2.3 Fonti disponibili su Internet

«Guide to the Center for the Study of Democratic Institutions Collection», On line Archive of California, in <http://www.oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/tf3s2006vg/admin/#bioghist-1.3.7>.

Gibson, David, «The Catholic Takeover of the U.S. Is Almost Complete», *dotCommonweal*, Dec. 19, 2012, in <http://www.commonwealmagazine.org/blog/?p=22385>, consultato il 10 gennaio 2013.

Keane, James T., McDermott, Jim, «A Man of Independent Character. John J. Wynne and the Founding of America Magazine», *America*, 19 maggio 2008, <http://americamagazine.org/issue/657/article/man-independent-character>, consultato il 7 gennaio 2013.

Keane, James T., McDermott, Jim, «The Manner is Extraordinary. The Life of John LaFarge», *America*, Oct. 27, 2008, in americamagazine.org/node/148985, consultato il 9 gennaio 2013.

Morris, Charles R., «The First 50 Years. The Emergence of a Catholic Voice», *America*, 13 aprile 2009, <http://americamagazine.org/issue/693/article/first-50-years>, consultato il 7 gennaio 2013.

Nolan, Lucinda A., «Men of Good Will: J. Elliot Ross and the National Conference of Jews and Christians», Proceedings of the Meeting of the Religious Education Association, Boston, November 2-4, 2007, in <http://old.religiouseducation.net/Resources/Proceedings/13MenofGoodWill.pdf>, consultato il 9 gennaio 2013.

Shelley, Thomas J., «John Tracy Ellis and Catholic Intellectual Life», *America*, June 3, 1995, in <http://americamagazine.org/issue/100/john-tracy-ellis-and-catholic-intellectual-life>, consultato il 23 giugno 2010.

Viotto, Piero, «I Maritain e la politica del XX Secolo (II Parte)», in <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/viotto-piero-i-maritain-e-la-politica-del-xx-secolo-ii-parte/>, consultato il 5 aprile 2011.